Philosophie

Die Unterscheidung von Mythos und Religion bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer in ihrer Bedeutung für die jüdische Religionsphilosophie

---

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde bei der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Alfred Jospe

aus Oppeln Oberschles.

Promotion: 30. November 1932.

Oppeln 1932.

Druck von Franz Wiercimok, Oppeln.

Referent: Prof. Dr. S. Marck
Korreferent: GRR. Prof. Dr. Kühnemann

Examen Rigorosum: 13. Juli 1932

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhalt:

	Seite
Einleitung	1— 5
A I. 1. Bemerkungen über die Geistesrichtung der Philosophie Cohens	6— 8
2. Grundansatz der Untersuchung am Ursprung des Gottesbegriffs aus dem Dualismus von Sein und Sollen	8— 13
II. 1. Historische und systematische Unterscheidung von Religion und Mythos im Frühwerk Cohens am Begriff des Ethos	14— 23
2. Cohens Stellung zum Christentum	23— 34
III. 1. Die Entwicklung des Religionsbegriffs im Spätwerk Cohens	34— 41
2. Unterscheidung von Religion und Mythos am Begriff des Individuums	42— 44
3. und am Begriff der Einzigkeit Gottes	44— 51
a) an dem Begriff der Einheit	45— 47
b) an dem Begriff des Seins	47— 51
B. Bedeutung der Unterscheidung von Religion und Mythos für die jüdische Religionsphilosophie	52— 63
C. Konstruktive und rezeptive Methode in der Religionsphilosophie	64— 69
D. Bemerkung zur problemgeschichtlichen Stellung und Entwicklung Cassirers	70— 73
E. I. 1. Zum Problem einer Logik der Geisteswissenschaften	74— 78
2. Einordnung der symbolischen Form in die Erkenntnistheorie. Begriff und Funktion des Symbols	78— 83
3. Problem einer Philosophie der Mythologie	83— 88
II. Phänomenologie des mythischen Bewußtseins	88—117
1. Mythos als Denkform	88— 97
2. Mythos als Anschauungsform	97—105
3. Mythos als Lebensform	106—117
III. Phänomenologie des religiösen Bewußtseins	117—130
F. Bedeutung der Cassirerischen Unterscheidung von Religion und Mythos für die jüdische Religionsphilosophie	131—139
G. Zum Problem „Mythos und Religion“	140—147

Literatur:

K. Bornhausen. Die Wirklichkeit Gottes in Zeitschrift für Theologie und Kirche XXVII (1917).

Ernst Cassirer. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen Marburg 1902.

— Substanzbegriff und Funktionsbegriff Berlin 1910.

— Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit Berlin 1911.

— Idee und Gestalt Berlin 1921.

— Freiheit und Form Berlin 1922.

— Kants Leben und Lehre Berlin 1922.

— Die Begriffsform im mythischen Denken (Studien der Bibl. Warburg) Leipzig 1922.

— Sprache und Mythos (Stud. d. B. W.) Leipzig 1925.

— Philosophie der symbolischen Formen
Bd. 1 Die Sprache Berlin 1923.
Bd. 2 Das mythische Denken Berlin 1925.

— Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie in Festheft der Kant-Studien XVII Heft 3 1912.

— Hermann Cohen in Sonderheft der Neuen Jüdischen Monatshefte Berlin 1918.

Hermann Cohen. Kants Theorie der Erfahrung 1. Aufl. Berlin 1871.
4. Aufl. Berlin 1925.

— Kants Begründung der Ethik 1. Aufl. Berlin 1877.
2. Aufl. Berlin 1910.

— Logik der reinen Erkenntnis 2. Aufl. Berlin 1914.

— Ethik des reinen Willens 1. Aufl. 1904.
2. Aufl. Berlin 1907.

— Der Begriff der Religion im System der Philosophie Gießen 1915.

— Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums Leipzig 1919.

— Jüdische Schriften, 3 Bände ed. Bruno Strauß eingel. von Franz Rosenzweig Berlin 1924.

A. Görland. Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus. Kant-Studien XVII. 3.

H. Graupe. Die Stellung der Religion im systematischen Denken der Marburger Schule Berlin 1930.

J. Guttmann. Die Normierung des Glaubensinhalts im Judentum MGWJ. Jahrgang 71 1927.
F. Heinemann. Neue Wege der Philosophie Leipzig 1929.
W. Hermann. Hermann Cohens Ethik. Christliche Welt 1907.
J. Hessen. Die Religionsphilosophie des Neukantianismus Freiburg 1924.
R. Hönigswald. Die Philosophie des Altertums 2. Aufl. Berlin 1924.
— Die Grundlagen der Denkpsychologie 2. Aufl. 1925.
— Grundfragen der Erkenntnistheorie Tübingen 1931.
G. Ipsen. Sprachphilosophie der Gegenwart. Philos. Forschungsberichte Heft VI Berlin 1930.
S. Kaplan. Das Geschichtsproblem in der Philosophie Hermann Cohens Berlin 1930.
B. Kellermann. Die religionsphilosophische Bedeutung H. C.s in Neue Jüd. Monatshefte Sonderheft Berlin 1918.
— Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion Berlin 1908.
K. Kesseler. Kritik der neukantischen Religionsphilosophie der Gegenwart Berlin 1920.
W. Kinkel. Hermann Cohen Stuttgart 1924.
J. Klatzkin. Hermann Cohen 2. Aufl. Berlin 1922.
— H. C.s methodische Begründung des Judentums MGWJ. 1914.
H. Knittermeyer. H. C.s Religion der Vernunft in Christl. Welt 1922.
D. Koigen. Der moralische Gott Berlin 1922.
J. Konrad. Zur Kritik der Mannigfaltigkeit der Religionen. Inaug.-Diss. Breslau 1930.
R. Kynast. Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart Philos. Forschungsberichte Heft V Berlin 1930.
H. Leisegang. Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert 1928.
H. Levy. Die Religionsphilosophie Hermann Cohens Ztschrft. Heft 8 u. 9.
A. Lewkowitz. Die Religionsphilosophie des Neukantianismus Ztschrft. für Philos. und philos. Kritik Bd. 144 1911.
— Zur Philosophie der Jüdischen Religion in Jahresbericht d. Jüd.-Theol. Seminars Breslau 1919.
— Hermann Cohens Religion der Vernunft MGWJ. 1921.
— Zur Religionsphilosophie der Gegenwart MGWJ. 1923.
— Religiöse Denker der Gegenwart Berlin 1923.
— Systematische Philosophie MGWJ. 1926.
A. Liebert. Mythus und Kultur. Kant-Studien XXVII 1922.
S. Marck. Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart 2. Halbband Tübingen 1931.
R. Müller-Freienfels. Die Philosophie des XX. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen Berlin 1923.
P. Natorp. Kant und die Marburger Schule Kant-Studien XVII.
— H. C. als Mensch, Lehrer, Forscher 1918.
— H. C.s Philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkt des Systems 1918 (Vorträge der Kant-Gesellschaft No. 21).

P. Natorp. Religion innerhalb der Grenzen der Humanität Tübingen 1908.
R. Otto. Das Heilige Breslau 1922.
— Aufsätze, das Numinose betreffend Breslau 1922.
Fr. Rosenzweig. Einleitung zu den Jüdischen Schriften Hermann Cohens (s. o.).
H. Sacken. Zur Frage des Religionsbegriffes im System der Philosophie. Inaug.-Diss. Marburg 1919.
M. Scheler. Vom Ewigen im Menschen Leipzig 1921.
W. Scheller. Die Wahrheitsfrage der Religion Berlin 1931.
H. Scholz. Religions-Philosophie 1. Aufl. Berlin 1922.
2. Aufl. Berlin 1922.
N. Söderblom. Das Werden des Gottesglaubens Leipzig 1916.
K. Sternberg. Besprechung von Hessen: Die Religionsphilosophie usw. Kant-Studien XXX, 1—2.
Überweg. Grundriß der Philosophie IX. 2. Aufl. 1923.
S. Ucko. Der Gottesbegriff in der Philosophie Hermann Cohens. Inaug.-Diss. Königsberg 1927.
E. Unger. Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis. München 1930.
J. Weise. Die Begründung der Ethik bei Hermann Cohen Inaug.-Diss. Erlangen 1911.
Wundt. Völkerpsychologie II, 2 Mythos und Religion.

Ferner wurde ein Kolleg über Hermann Cohen, von Doz. Herrn Dr. A. Lewkowitz im Sommersemester 1931 am Jüd.-Theol. Seminar Breslau gehalten, verwertet.

MEINEN ELTERN!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543117_0095

Im Kampf um mechanistische oder idealistische Naturerklärung, in dem Nietzsche den einen gewaltigen Pol bildet, gilt es, gegenüber seiner Negation des Wahrheitsgedankens und seiner Erklärung der Ideale als Maskierungen des allein wirklichen Willens zur Macht, den Geist gegen sich selbst zu verteidigen, seine Wahrheit und Gewißheit zu retten. Das Wahrheitsproblem rückt in das Zentrum des philosophischen Denkens. Seine spezifische Form ergibt sich aus der damaligen Situation der Philosophie. Nach dem Zusammenbruch des Hegelianismus, in einer Zeit positivistischer und materialistischer Systeme, setzt man dem Positivismus die These entgegen: „Es gibt eine theoretische Wahrheit" und bemüht sich dann, diese These zu explizieren. Zugleich ist durch das Vorliegen der exakten Wissenschaften, deren Ausbau in jener Zeit der großen Entdeckungen der Naturwissenschaft anstelle der philosophischen Spekulation getreten ist, die Ausgangsfrage: „Welche Gewißheit hat all' unser Denken"[1]) gleichsam von vornherein beantwortet. Der Idealismus muß seine Gültigkeit an den mathematischen Naturwissenschaften erweisen. Es ist notwendig, diesen von Hermann Cohen begründeten und von seinen Schülern, besonders Paul Natorp und Ernst Cassirer weitergebildeten Idealismus ursprünglich als eine Synthese des Idealismus mit den Ergebnissen und Forderungen moderner Naturforschung aufzufassen. Darum konnte Cohen nur an den anknüpfen, der einmal diesen theoretisch-wissenschaftlichen Geist in sich verkörpert und der gleichzeitig der Hume'schen Skepsis gegenüber seine ähnliche Frage gestellt hat, ohne bei ihrer Beantwortung in eine falsche Metaphysik abzugleiten, an Kant. „Der Glaube an den Geltungs-

[1]) Kants Theorie der Erfahrung S. 1.

wert der Wissenschaft beruht auf der Hypothese eigentümlicher Elemente und Charaktere des erkennenden, des geistigen Bewußtseins, in denen die Wissenschaft selbst ihre Grundlage und Gewähr hat" [1]). So wird die Sicherung des wissenschaftlichen Wahrheitsbegriffes im Kantischen Sinne gegenüber seiner Auflösung in positivistische Richtungen vollzogen, nicht in der Abbildung einer für sich bestehenden Welt, sondern in seiner Begründung auf letzte, von der Erfahrung unabhängige Prinzipien der menschlichen Vernunft.

Innerhalb der Marburger Schule selbst hat sich ein Wandel vollzogen, von dem man sagen darf, daß er wohl aus der gegenwärtigen Situation der Philosophie entspringt. In einer Kant noch übertreffenden rationalen Strenge trägt Cohen in das Erkenntnisproblem einen logischen Konstruktivismus hinein, der die Funktion der Empfindung im Sinne der Korrelativität ausschließt. Über Natorp hinweg, der einen mathematischen Monismus der Methode bis zur Identität von Logik und Mathematik entwickelt, so daß nur noch ein „innerer Unterschied in der Fragerichtung" bestehen bleibt, wird in den späteren Werken Cassirers der Einfluß der Verschiebung der allgemeinen Problemlage der gesamten Philosophie deutlich spürbar, deren Richtung vom Ich als Bewußtseinsbedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis wegführt, um es schärfer als geistige Formungsmöglichkeit des Wirklichen, des Bestehenden in den Mittelpunkt des Philosophierens zu rücken.

Aus der Kritik der Vernunft wird eine Kritik der menschlich gestalteten Kultur (Cassirer); das Cohensche Programm der Erzeugung und des Ursprungs im Bewußtsein erhält eine umfassende Durchführung, mehr und mehr in kritischer Analyse die „Gegebenheiten" der Kultur erkenntnistheoretisch durchdringend.

Trotz seiner engen Verbundenheit mit der von Cohen begründeten neukantischen Grundhaltung hat Cassirer eine Wandlung ihrer Gedankengänge und Prinzipien durchgemacht; seine philosophische Position ist aber bei weitem nicht der Endpunkt in jener Bewegung der Gegenwartsphilosophie, von

---

[1]) Kants Theorie der Erfahrung 2. Aufl. S. 76.

der man sagen kann, daß die neukantisch-kritizistischen Systeme immer mehr zu Gunsten jener Richtungen zurücktreten, die man ganz allgemein als kritisch-realistisch und phänomenologisch eingestellt bezeichnen darf.

Wenn die vorliegende Arbeit — von einer gewissen Aktualität in unseren Tagen, in denen das philosophische Interesse sich in gesteigertem Maße metaphysischen und religionsphilosophischen Fragen zuwendet — versuchen will, eine Deskription der Begriffe Religion und Mythos bei Hermann Cohen und Ernst Cassirer zu geben, ist es notwendig, sich von vornherein über die Differenz klarzuwerden, die im Thema selbst zu überbrücken ist und darin liegt, daß in einer Arbeit und vor allem unter einem Gesichtspunkt zwei Arbeiten betrachtet werden sollen, deren Fragestellung — trotz der Schuleinheit — im obenerwähnten Sinne differenziert ist. Cohen leistet konstruktiv eine Begründung der Kultur und muß daher auch den Begriff der Religion in das Ganze seines Systems einordnen und sich von hier aus mit dem Begriff des Mythos auseinandersetzen. Cassirers Interesse ist durch seine empirischen Deskriptionen und deren erkenntnistheoretischen Auswertungen in ganz anderem Maße auf das Phänomen Mythos bezw. Religion und seine spezifischen Denkbeziehungen gerichtet. (So wäre eine Deutung dieses Interessenwandels, die neue Fragestellung, die man an den Mythos heranbringt, eine notwendige Aufgabe.)

Cohens religionsphilosophische Leistung wurde namentlich von theologischer Seite eingehend gewürdigt, doch sahen alle diese Arbeiten nicht von einer grundsätzlichen Diskussion der Prinzipienfragen des kritischen Idealismus ab [1]).

Demgegenüber ist die vorliegende Arbeit vor allem zuerst darauf gerichtet, eine Darstellung der Gestalt Cohens und Cassirers in ihrer Stellungnahme zu Religion und Mythos zu

---

[1]) Vgl. vor allem A. Lewkowitz: Hermann Cohens Religion der Vernunft, Monatsschrift f. Gesch. u. Wissenschaft des Judentums 1921 und „Die Religionsphilosophie des Neukantianismus" in Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 144, 1911. Die Arbeiten von I. Hessen; Die Religionsphilos. d. Neukantianismus und von K. Kesseler: Kritik der neukantischen Religionsphilosophie der Gegenwart, Freiburg 1924 bezw. Leipzig 1920 untersuchen die Möglichkeit einer Bewältigung des Religionsproblems durch den kritischen Idealismus und setzen daher ihre Kritik an dessen logischen Grundlagen an.

geben. Ein solcher monographischer Versuch hat die Aufgabe, nicht primär die kritische Frage nach dem Recht des Systems zu stellen, sondern die spezifischen Wertungen herauszuheben, wie sie im Werke dieser beiden Neukantianer auftreten. So kommt es zuerst also nicht darauf an, die Frage nach der Gültigkeit ihres Systems zu stellen als vielmehr die nach dem spezifischen Inhalten ihrer Philosophie.

Eine solche Darstellung muß gleichzeitig die Wandlungen berücksichtigen, die die Anschauungen der Denker in ihrem philosophischen Schaffen erfahren haben, bei Cohen vor allem darin, daß im Spätwerk ein neuer Gottes- wie ein neuer Menschenbegriff zur Entdeckung kommt, bei Cassirer in der Loslösung vom Cohenschen Dogmatismus der Spontaneität des Bewußtseins zur Wendung der Fragestellung auf die Gesamtheit der geistigen Ausdrucksfunktionen in der Philosophie der symbolischen Formen.

Erst nachdem die Begriffe Religion und Mythos in ihrer spezifischen Valenz und ihren qualitativen Bestimmungen innerhalb der Systeme aufgezeigt sind, wird es möglich sein, diese Bestimmungen in Beziehung zur jüdischen Religionsphilosophie zu setzen.

Eine solche Beziehung ist auf zweifache Weise möglich.

1. Das Werk eines Denkers läßt sich historisch und systematisch in das Gefüge einer Religionsphilosophie einordnen und sich so immanent auf die Frage nach seiner Bedeutung für problem- und philosophiegeschichtliche Zusammenhänge untersuchen. In diesem Sinne läßt sich z. B. der Rationalismus Hermann Cohens in das Gesamtthema einer Darstellung des Rationalismus in der jüdischen Religionsphilosophie eingliedern (eine Arbeit, die bisher über die Vorarbeiten nicht gediehen ist).
2. Andererseits ist eine Stellungnahme zu den Ergebnissen Cohens und Cassirers vom Standpunkt eines nicht mehr

---

I. Klatzkin: Hermann Cohen, Berlin 1919, macht den Ansatz zu einer monographischen Darstellung Cohens als jüdische Persönlichkeit und ihre Stellung zu den jüdischen Problemen. Besondere Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Arbeit von S. Ucko: Der Gottesbegriff in der Phil. Herm. Cohens, Berlin 1929 als einer Deskription der den Gottesbegriff Cs. erschließenden Wertungen zu. Vgl. auch H. Graupe: Die Stellung der Religion im systematischen Denken der Marburger Schule. Berlin 1830.

problematischen Begriffs der jüdischen Religionsphilosophie möglich. Eine solche Würdigung hat zu untersuchen, wie weit Interpretationen dem objektiven Tatbestand des Interpretierten gerecht werden und hat vor allem die Grundbegriffe und die durch sie konstituierten Ergebnisse der Gedankengänge Cohens und Cassirers auf ihre Stichhaltigkeit gegenüber den Grundbegriffen der jüdischen Religionsphilosophie zu überprüfen.

In diesem zweiten totalen Sinn soll im zweiten Teil der Arbeit auf die quaestio iuris des kritischen Idealismus rekurriert werden.

A. I. 1. Bemerkungen über die Geistesrichtung der Philosophie Cohens.

Im Zentrum der Cohenschen Philosophie steht nicht die — von ihm durchweg als Kritik, nicht schlechthin der Wissenschaft, sondern zunächst der exakten oder zur Exaktheit strebenden Naturwissenschaft verstandene — Logik, sondern die Ethik und in engem Zusammenhang mit ihr die Religionsphilosophie[1]). Dieser tiefe innere Zusammenhang, der zwischen Cohens religiöser und seiner philosophischen Entwicklung, zwischen seinem Gottesbegriff und seinem Wahrheitsbegriff besteht, läßt sich kaum deutlicher erfassen, als in seinem letzten, posthumen Werk: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Die Bedeutung Cohens liegt darin, daß er nicht, wie etwa Kant, in bewußtem Gegensatz zu seinem kritischen Werken die Religion als eine Angelegenheit individueller Lebensbedürfnisse aus praktischen Erwägungen fordert, sondern daß er die spezifischen Wertigkeiten der Religion ihres dogmatischen Gewandes entkleidet und sie in den Geltungsbereich logischer und ethischer Werte einordnet[2]).

Cohens System der Philosophie ist in der Unterscheidung der Gewißheit von Natur und Sittlichkeit ein System des Idea-

---

[1]) Vgl. den Nachruf an H. C., gehalten b. d. Trauerfeier von Prof. Dr. Paul Natorp, abgedr. i. Sonderheft der Neuen jüd. Monatshefte, 10./25. Mai 1918 S. 355.

[2]) Die tragische Antinomie zwischen sittlicher Gesinnung und ihrem Erfolg in der Verwirklichung hebt Kant im Gedanken eines einheitlichen Urgrundes von Natur und Sittlichkeit, eines vernünftigen Lenkers der Welt, der das Naturgesetz dem sittlichen Endzweck dienstbar macht, auf. Ein heiliger Wille, für den Sitten- und Naturgesetz zusammenfallen, verleiht der in der kausalen Welt gehemmten Innerlichkeit menschlichen Handelns die Aussicht auf Erfolg. Gott als die Einheit von Natur- und Sittengesetz wird nicht verstandesmäßig bewiesen, sondern vom G l a u b e n erfaßt. Vgl. Kants Werke od. Cassirer 1923 III S. 25: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen."

lismus; aber dieser erhält dadurch seine besondere Eigenart, daß Cohen ihn an den mathematischen Naturwissenschaften zu erweisen sucht. Der Idealismus findet seine Rechtfertigung als Methode im Denken der Naturwissenschaften. Diese Einstellung auf die Fundierung der exakten Naturwissenschaften ist auch der Grund, der Cohen veranlaßt, auf Kant zurückgreifend unmittelbar an ihn anzuknüpfen.

Er stützt sich auf die Lehre von einem rein Gedachten, auf ein nur im Gedanken und in der inneren Selbsttätigkeit des Willens Erfaßbares, auf das, was er das Noumenon der Freiheit nennt[1]). Alle Teile des kritischen Systems durchdringt dieser Grundgedanke. Das Wort: „Bestimme dich aus dir selbst" wird Cohen zum Schlüssel der Kantischen Philosophie. Es wird ihm zur Lehre von der Selbsttätigkeit des Geistes; von der logischen, ethischen, künstlerischen Spontaneität des Bewußtseins. Logik der reinen Erkenntnis — diese Reinheit meint nichts anderes als die Reinheit des Idealismus: rein von Heterogenem. An Stelle aller angeblichen Grundlagen in den Dingen sollen die reinen Grundlegungen des Denkens, Wollens, des künstlerischen und religiösen Bewußtsein treten. So wird die Logik Cohens zur Logik des Ursprungs. Das idealistisch-kritizistische Denken stellt den Begriff und die Forderung des „Ursprungs" auf, um das Dasein auf einen letzten geistigen Ursprung zurückzuführen.

Cohen greift in seinem Bemühen, die Realität und Selbständigkeit der Ehtik im Kulturbewußtsein zu wahren, ständig auf den Zentralpunkt der Kantischen Leistung: die Differenzierung der Gewißheit von Natur und Sittlichkeit zurück. Darum lehnt er Fichte, der „die methodischen Grundlagen des theoretischen Idealismus" verkehrt und „das Sittengesetz zur Grundlage der Naturgesetze proklamierte"[1]) sowie Hegel, dessen „Ethik die Logik enthalten sollte"[2]), ab.

Die Erkenntnis der Gesondertheit des Seins der Sittlichkeit von dem Sein der Natur läßt sich — besonders im Hinblick auf die Religionsphilosophie — als Grundphänomen der Cohen-

---

[1]) Logik S 314
[2]) Ethik S. 44

schen Philosophie bezeichnen [1]). Wie das Sein sich in „zwei Welten“ [2]) spaltet, so muß auch die Philosophie, sofern sie das Sein zur Bestimmung zu bringen sucht, sich gemäß ihrer verschiedenen Gegenständlichkeit variieren und jeder so gewonnene Weg der Philosophie seinen Gegenstand gemäß dessen Eigenart zu bestimmen suchen. Aus der Erkenntnis dieser Zweiteilung ist es daher, bei der Aufgabe, das Problem-Gebiet der Religion bei Cohen darzustellen und zu deuten, nötig, auf den Grundansatz dieser Gedanken zu rekurrieren und Logik wie Ethik in in ihren spezifischen Geltunsbereichen in kurzen Zügen zu umreißen.

2. Grundansatz zur Untersuchung am Ursprung des Gottesbegriffes aus dem Dualismus von Sein und Sollen.

In der Logik repräsentieren sich die reinen erzeugenden Faktoren der Erkenntnis. Da die Logik bis zu den Grundlagen wissenschaftlicher Erkenntnis zurückgeht, erweisen sich diese als Grundlegungen, vom Denken frei erzeugt zum Zwecke der Naturerkenntnis. Die Grundlegungen des Denkens sind Grundlagen des Seins. Im Denken selbst also, in der vom Denken gesetzten Hypothesis liegt der Ursprung aller wissenschaftlichen Geltung. [3])

Das Problem der Logik ist die Natur, das der Ethik der Mensch. Die Beziehung auf das Sein der Natur erschöpft nicht die Haltung des menschlichen Geistes zur Welt. Der Begriff des Menschen und alle diesen Begriff konstituierenden Faktoren bedürfen in ihrer Eigenart einer gesonderten Betrachtung. Der

---

[1]) Vgl. Ucko a. a. O. S. 13

[2]) Ethik S. 331, Logik S. 9. Cohen meint damit, wie aus B. d. R. S. 27 u. J. Schr. I. S. 5 hervorgeht, „zwei Standpunkte des Geistes zur Welt.“ Natur und Sittlichkeit sind verschieden und bleiben verschieden, . . . sofern ich den Gedanken der Sittlichkeit lebe, bin ich kein Tier, kein Naturwesen, sondern ich gliedere mich einer sittlichen Welt ein.“

[3]) In dem „geschichtlichen Zusammenhang“ dem ständigen Fortschreiten der Erkenntnis des Seienden offenbart sich so der Sinn der Hypothesis. Indem sie als ewig notwendig nachgewiesen wird, offenbart sie sich als „Idee“. Für Cohen ist das Denken der Hypothesis mit dem Denken der Idee gleichbedeutend. B. d. R. S. 29, Ethik S. 79.

Mensch, die „Lehre vom Begriff des Menschen“ [1]) wird zum Problem der Ethik. Seine Bestimmung ist mit den Mitteln der Logik allein nicht zu vollziehen, da der reine Wille, der sich in der Handlung vollzieht, als Ursprung seiner Gesondertheit vom Denken zu bestimmen ist. Der reine, d. h. der sittliche Wille erzeugt seinen Inhalt. Dieser Inhalt ist immer Aufgabe, auf die Zukunft gerichtet. Aufgabe ist Sollen. Dieses Sollen als Aufgabe ist das Sein der Sittlichkeit.

In der scharfen Trennung und Gegenüberstellung von Sein und Sollen, in der Sonderung daher auch der in diesen Begriffen und Gegenständen korrespondierenden philosophischen Disziplinen, liegt für Cohen der Ansatzpunkt für den Begriff Gottes.

Die Stellung dieses Begriffes im System wirft ein eigentümliches Licht auf das Denken Cohens.

Wenn die Ethik wirklich die gesamte Haltung des Menschen zur Welt umfassen will, so kann der Gottesgedanke in ihr nicht undiskutiert bleiben [2]). Es ist aber eigentümlich und für eine Deskription des Cohenschen Religionsbegriffes zu berücksichtigen, daß Cohen schon in seiner frühen Epoche, in den Schriften, die zeitlich wie systematisch seiner Religionsphilosophie vorausgehen, dem Gottesbegriff einen bestimmten Platz im philosophischen System anweist [3]).

Noch bevor Cohen die Frage nach der Sonderart der Religion als Kulturerscheinung stellt — das Problem seiner Altersphilosophie — nimmt er ontologisch den Gottesgedanken in seiner Philosophie auf und macht ihn zu einem „Grundbegriff

---

[1]) Ethik S 1 ff.

[2]) Ucko S. 16. Ein Gedanke, der im Laufe der Geschichte die Kulturhaltungen fast aller Völker und die Geschichte selbst entscheidend geformt hat, kann in einer Ethik nicht fehlen, die wie Cohens wesentlich historisch eingestellt und mit Diskussionen geschichtlicher Geistesrichtungen erfüllt ist. Vgl. z. B. Heimsoeth: „Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik“ 1922.

[3]) Ucko S. 6.: „Es liegt in der Philosophie Cohens der bemerkenswerte Sachverhalt vor, daß eine „Theologie“ eigener Art der Religionsphilosophie zeitlich wie systematisch vorausgeht, die — von Kant angeregt — alsbald eine eigene Struktur gewinnt und zu einem Hauptprinzip der Cohenschen Philosophie wird. Ja, zu einer Zeit, in der für Cohen die Religion nur eine „Vorstufe“, „eine Vorbereitung für das Ideal der systematischen Ethik“ ist, liegt die Bedeutung der Religion „als Surrogat“ für ihn gerade darin, daß sie die Gottesidee für die Ethik sichert.“ Vgl. J. Schr. III S. 159.

der Ethik". Der Gottesbegriff hat bereits logische und systematisch-konstruktive Geltung, bevor er zum konstituierenden Element einer eigentlichen Religionsphilosophie wird.

Diese ontologische Einführung des Gottesbegriffs unterscheidet Cohen, mehr als die Ethisierung der Religion, von den neuesten religionsphilosophischen Theorien. Diese gehen von der religiösen Erfahrung aus oder, wie Scheler sagt, von einer subjektiven Vernunftkategorie, die dem gegebenen Sinnesmaterial „aufgeprägt" wird, aus, während Cohen die Religion mit Gott beginnen läßt. Scheler hat diesen Gegensatz herausgearbeitet, indem er auf die notwendige ontologische Fundierung der Religion hinweist.

Die Probleme, die Cohen drängen, den Gottesbegriff in die Ethik einzuführen, liegen nach Cohens eingenem Wort „vor der Ethik" [1]).

Das Sein des Sittlichen wurde als Sollen, als das Sein des sittlichen Willens gekennzeichnet, das sich, rein auf die Zukunft, das Ideal, bezogen herausringt aus den mit der Vergangenheit, dem goldenen Zeitalter verflochtenen Mythen. Aber es ist für das ethische Bewußtsein eine Frage offengeblieben, die aus dem Bezirk spezifischethischer Fragestellung herausfällt, die den Fragen „zwischen Himmel und Erde" [2]) angehört. Es ist die Frage nach der Realität, der Wirklichkeit des sittlichen Ideals. Diese Frage bedeutet nicht, daß das Sein der Ethik als gesondertes Seinsgebiet mit spezifisch eigenen Grundlegungen keine Realität besitze. Dieser Auffassung steht entgegen, daß trotz des methodischen Zusammenhangs zwischen den beiden Seinsgebieten, der vom erkenntnistheoretischen Idealismus zum ethischen überleitet, doch die Ethik in Abgrenzung zum theoretischen Geltungsbereich aus gemäß ihrer Eigenart modifizierten Kategorien konstituiert werden muß.

Wenn aber die sittliche Aufgabe keine „Illusion", die sittliche Idee kein schöner Gedanke sein soll, muß es eine Instanz geben, die die der Ethik immanente Tendenz zur Verwirklichung in der ihr gegenüberliegenden Welt bringt. Es ist die Frage, ob auch gemäß der Unendlichkeit des sittlichen Willens

[1]) Ethik S. 440.

[2]) Ethik S. 442.

durch seine Beziehung auf die Zukunft ständig eine Welt der Natur vorhanden sein wird, in der sich das ethische Ideal wird verwirklichen können. „Die Ethik kann an dieser Frage nicht vorübergehen. Sie schwenkt mit ihr nicht etwa in ein ihr fremdes Interesse hinüber; es ist ihre eigenste Anliegenheit, sich der Natur und ihrer Dauer zu versichern, um der Ewigkeit Halt und Sicherheit zu gewinnen“ [1]).

Die Ewigkeit des sittlichen Fortschrittes, die Möglichkeit eines sittlichen Fortschrittes an sich steht eindeutig für Cohen fest, ungelöst jedoch bleibt für ihn eben die Frage, die weder Ethik noch Naturwissenschaft beantworten können: die Frage nach der Zukunft der Natur. Es bleibt eine Lücke in der bisherigen Methodik der Grundbegriffe, solange nicht ein Begriff vorhanden ist, der die Garantie für den Bestand der äußeren Natur für das Sein des sittlichen Strebens zu leisten hat.

Diese Leistung erfüllt der Gottesbegriff der Propheten. „Die Ethik hat den Begriff Gottes in ihr Lehrgebäude aufzunehmen“ [2]). „Er soll für die Ewigkeit des Ideals die analoge Ewigkeit der Natur sichern“ [3]).

Der Gottesbegriff besagt nicht die Identität von Natur und Sittlichkeit, wohl aber ihre Korrelation. Die Sittlichkeit hat Teil an der Wirklichkeit. Besonders zu beachten ist, daß hier die Natur nicht im ursprünglichen Sinne als ein Geltungszusammenhang von im Denken erzeugten Begriffen gefaßt ist, sondern daß die Richtung des gesamten Problems auf die wirkliche Natur und den wirklichen Menschen zielt. Gott ist der Bürge für die Realität der Sittlichkeit; er bewirkt, daß eine Natur da sein wird, an welcher ein Menschengeschlecht den sittlichen Fortschritt wird vollziehen können.

Die Notwendigkeit eines Ansatzes der Darstellung am Problem Gottes ist durch die Leistung, die der Begriff Gottes für die gesamte Philosophie Cohens — und vor allem für seine Religionsphilosophie — vollzieht, begründet. Der Begriff der Sittlichkeit und besonders der Begriff Gottes als des Gottes der Sittlichkeit ist ein ausgezeichnetes Kriterium, um die Fragen

[1]) Ethik S. 438.
[2]) Ethik S. 439.
[3]) Ethik S. 440.

Mythos und Religion zu überprüfen und diese in ihren spezifischen Geltungsbezirken festzulegen. Cohen ist konstruktiv an der Begründung der religiösen Lebenshaltung des Kulturmenschen interessiert: die ethische Frage ist die Frage, die der Kulturmensch allein stellen darf und die auch Cohen bei der Begründung seines Gottesbegriffes gestellt hat. Von dieser Aufgabe her muß Cohen auch seinen Blick auf das Phänomen des Mythos richten. So läßt sich zunächst einmal gut fassen, wie für Cohen historisch das Werden der für ihn diskutablen — und damit will er sagen: für den Kulturmenschen diskutablen — Religion vor sich geht.

Die Leistung der Gottesidee als Idee der Sittlichkeit, die zu fordern schlechterdings sein Wesen ausmacht, besteht für die Religionsphilosophie in dem Faktum, daß Gott als Grund aller Sittlichkeit zugleich Gott der Religion wird und diese sich in ihrer geschichtlichen Entwicklung darin vom Mythos löst, daß die mythologischen Göttervorstellungen mit einem neuen, eigentümlichen Inhalt, dem Ethos, erfüllt werden, daß Gott als Gipfelpunkt der Religion mit dem systematisch geforderten Gott der Ethik identisch wird.

Die enge Verbindung von Mythos und Religion durch den Begriff Gottes als dem Kriterium ihrer Grenze wird noch deutlicher durch die Beziehung des Gottesgedankens auf einen anderen Begriff: den Begriff der Wahrheit.

Der Gottesbegriff konnte nur unter der Bedingung in das System eingeführt werden, wenn Cohen nachweisen konnte, daß diese Einführung den methodischen Forderungen der Philosophie von vorn herein entspricht. Er versucht diese Rechtfertigung durch einen Hinweis auf das Grundgesetz der Wahrheit zu geben [1]).

Die Logik und somit die Naturwissenschaften können allein der Aufgabe nicht gerecht werden, die Erkenntnis der Wahrheit zu begründen. „Sie haben allein mit der Richtigkeit zu tun" [2]). Den Terminus Wahrheit: behält sich Cohen zur Be-

---

[1]) Vgl. das 1. Kapitel der Ethik d. r. W.: Das Grundgesetz der Wahrheit.

[2]) Ethik S. 86. Die Kriterien der Naturwissenschaften sind „Allgemeinheit und Notwendigkeit". In der Grundlegung einer allgemein-notwendigen wissenschaftlichen Erkenntnis erschöpft sich für Cohen der Wissenswert der Naturwissenschaften.

zeichnung eines anderen Sachverhalts vor. „Wahrheit ist mehr als Richtigkeit“ [1]). Sie ist aber für Cohen auch „mehr als Zweckmäßigkeit“, d. h. sittliche Erkenntnis erschließt ebenso wenig wie Naturerkenntnis allein den Begriff der Wahrheit. So wird Wahrheit zur Bezeichnung für den „Geltungswert der ethischen Erkenntnis“ [2]). Da die Geltung der Ethik davon abhängt, ob ihr im natürlichen Sein der Boden zur Verwirklichung gegeben ist, so bedeutet Wahrheit „den Zusammenhang und den Einklang des theoretischen und des ethischen Problems“ [3]). Zusammenhang, aber nicht Identität. „Diese Wahrheit ist mehr als Richtigkeit, mehr als Zweckmäßigkeit. Wahrheit ist die Übereinstimmung der theoretischen Kausalität mit der ethischen Teleologie Diese Übereinstimmung . . . ist das Urproblem der systematischen Philosophie. Sie ist aber auch der Grundsinn in der Idee Gottes.“ Gott, der die natürliche Realität für die Sittlichkeit sichert, wird so zum „Begriff der Wahrheit“ [4]).

Cohen mißt dem Zusammenhang von Gottesbegriff und Wahrheit eine derartige Bedeutung zu, daß er durch ihn an einer Stelle sogar die Differenz von Religion und Mythos zur Bestimmung bringen läßt. „Gott ist wahr und Gott ist die Wahrheit, das sind die tiefen Ausdrücke, mit denen die Propheten den einzigen Gott erdenken. Vielleicht darf man sagen, daß charakteristischer noch als die Einzigkeit die Wahrheit für den Gott der Religion gegenüber den Göttern der Mythologie ist. Denn der wahre Gott ist der Grund der Sittlichkeit, die er fordert und deren Forderung schlechterdings sein Wesen ausmacht“ [5]).

---

[1]) R. d. V. S. 484.

[2]) Ethik S. 86.

[3]) R. d. V. S. 484.

[4]) Es liegt nahe, den Gottesbegriff als einen nur methodologischen Begriff aufzufassen. Eine Ausführung dieses Gedankens sprengt den Rahmen des Themas, denn das hieße, das Problem der Methode im kritischen Idealismus zu untersuchen. Es soll aber darauf hingewiesen werden, daß Cohen von der Einführung des Gottesbegriffs in die Ethik an Gewicht darauf legt, daß, die „Fülle des Inhalts“ im Gottesbegriff durch einen Zusammenhang mit einem methodischen Grundgesetz nicht eingeschränkt wird. (Ethik S. 447.)

[5]) Ethik S. 87.

II. 1. Historische und systematische Unterscheidungen von Religion und Mythos im Frühwerk Cohens am Begriff des Ethos.

Der Gottesbegriff in seiner systematischen Valenz im Cohenschen Idealismus bildet ein ausgezeichnetes Kriterium, um das historische Werden und die endgültige systematische Position des Begriffes der Religion in ihrem Verhältnis zum Mythos festzulegen. Der Gottesbegriff, der die Garantie für die Realität des Sittlichen zu leisten hat, ist der monotheistische Gottesbegriff der Propheten. Er leistet die Positivität der Religion durch Überwindung der mythischen Elemente in den Gottesvorstellungen, und die Entwicklung zur völligen Reinheit dieses Begriffs muß die vorläufige Gesamtheit der Relationen des Begriffspaars Mythos — Religion kennzeichnen.

Cohen erörtert die Frage nach dem Entstehen der Religion zuerst in dem Aufsatz „Religion und Sittlichkeit“ [1]) und findet ihren historischen Ursprungspunkt im Mythos. „Die Religion ist in ihren elementaren Motiven aus dem Mythos entstanden“ [2]).

Religion ist für Cohen Religion aus den Quellen der Vernunft. Das Denken legt den Ursprung alles Inhalts, den es zu erzeugen vermag, in sich selbst. Wenn Religion aus dem Mythos entstanden ist, so bedeutet „entstanden“ nicht: Das Entspringen, die psychologische Genese, sondern das „Anheben“, die logische Geltung der Religion gegenüber dem Mythos. Die Entwicklung der Religion aus dem Mythos läßt sich nicht in psychologischen Kategorien zeigen. Das Wort „entstanden“ als Ausdruck einer inneren Zuordnung eines Entstandenen aus einem „Woraus“ ist darum irreführend. Das unterscheidende Kriterium zwischen Mythos und Religion kann für Cohen n u r das Kulturbewußtsein bilden. Die Entwicklung vollzieht sich aus der mythischen Ebene des Fehlens des Kulturbewußtseins zu der Ebene, in der es nicht mehr Problem ist. Jeder Versuch, den Unterschied zwischen den beiden Phänomenen psychologisch zu begründen, bedeutet als

---

[1]) J. Schr. III S. 98 –168. Für eine Neuauflage hatte Cohen beabsichtigt, die Schrift entsprechend den von ihm neu gewonnenen Anschauungen über das Verhältnis von Religion und Ethik umzuarbeiten.

[2]) J. Schr. III S. 119.

Rückfall in psychologistische Fragestellung eine Vertauschung der quaestio iuris mit der quaestio facti.

Bei der Abweisung der psychologischen Begründung der Religion tritt ein interessanter Gedankengang hervor, der eine eigentümliche Struktur des Cohenschen Denken erweist.

Eine Religion, die mit dem Anspruch auftritt, Religion der Vernunft zu sein, darf nicht auf das Gefühl begründet werden. Mit der Fixierung dieses Gedankens grenzt Cohen sich bewußt gegen Schleiermachers Begründung der Religion auf die engsten und intimsten Regungen des Gefühls sowie, obgleich er an keiner Stelle es ausdrücklich erwähnt, auch gegen den mystischen Subjektivismus von Natorps „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität" ab. Cohen wendet sich gegen den Anspruch des Absoluten und Universalen in der Religion, „die Zusammenfassung aller Anliegen und Richtungen des menschlichen Geistes zu sein"[1]). Die universale Bedeutung der Religion wird bei den Denkern dieser Richtung im Subjektivismus des Gefühls, dem intimsten Zentrum des menschlichen Wesens begründet. Die Gefühlsenge des Subjektivismus wird zum Ansatzpunkt einer metaphysischen Weite des Gefühls, zu einem Gefühl der Unendlichkeit, in dem das Individium das Universum in sich münden fühlt. Eine Religion dieser metaphisischen Weite muß hinausgehen über die Teilung des menschlichen Bewußtseins in Logik, Ethik und Ästhetik, sie erhebt den Anspruch, dem zersplitterten, gebrochenen, uneinheitlichen Menschengeist einen Schwerpunkt zu sichern, ihm Einheit und Universalität durch Beziehung auf die Totalität des menschlichen Wesens zu verleihen.

Cohen bestreitet gemäß seiner Unterscheidung in Gewißheit von Natur und Sittlichkeit die Möglichkeit einer Begründung der Religion auf den psychologischen Elementen des Gefühls und versucht den positiven Gegenbeweis durch historische Analyse zu führen. Mythos, als historisches Phänomen, ist die Wurzel der Religion. Sein Inhalt ist die Natur; er richtet sich vor allem auf die S e e l e der Dinge, auf die Seele in aller Natur. Die Seele ist die erste Abstraktion, die der Naturmensch bildet,

---

[1]) J. Schr. III S. 116.

die „Lebenseinheit", in der er sein Wesen zur Einheit zusammenschaut[1]). Sie ist letzthin nichts anderes als eine Bezeichnung für die Ganzheit des unmittelbaren menschlichen Lebensgefühls. Der mythische Mensch denkt alles, wovon er sich Vorstellungen bildet, in gleicher Weise wie sich selbst „beseelt", besonders dort, wo er ein Leben gleich oder doch gleichartig dem seinen ansetzt. So entstehen die Vorstellungen von Göttern: die Seele wird in den Göttern verdinglicht. Sie sind überall Seelenwesen, „Seele und Gott gehören im Urbewußtsein des Menschen zusammen. Der Inhalt des Mythos ist daher im letzten Grunde die Gottheit und die Götterwelt"[2]). Dieses Motiv gehört nicht von Anfang an der Religion an, es ist ursprünglich mythisch, bleibt aber in dieser „Art von Ursprünglichkeit"[3]) universal, sofern es den Keim bildet, aus dem die Entwicklung zur Universalität der Richtungen in der Kultur hervorwächst. So betrachtet Cohen den Mythos „seinem psychologischen Wesen nach" als ein Urelement, genauer als ein Vorelement der Kultur, „wie sehr diese immer in die Kultur noch hineinwachsen mag"[4]). Der Ausdruk: seinem psychologischen Wesen nach, der durch die Identifizierung des mythischen Inhalts mit der „Lebenseinheit" gerechtfertig und notwendig ist, muß gegenüber der Tendenz des Cohenschen Denken überraschen. Es scheint, daß er es hat nicht vermeiden wollen oder können, dem Ergebnis seiner historischen Prüfung einen psychologischen Ausdruck zu geben. Bemüht, die systematische Differenz von Mythos und Religion aufzudecken, deren Linie an der Grenze des Kulturbewußtseins verlaufen wird, versucht Cohen, die psychologische Begründung der Religion auf das Gefühl als unsystematisch zu erweisen, ist aber gezwungen, die psychologischen Motive im Ursprung der Religion weitgehend zu berücksichtigen. Der systematische Unterschied allerdings bleibt darin bestehen, daß für Cohen der spezifische Geltungsbereich des Gefühls der Ästhetik ist, während er für die religiöse Problemlage die Funktion der Phantasie — in genauem Gegensatz zu Natorp, der die Phantasie der Ästhetik

[1]) J. Schr. III S. 120.
[2]) J. Schr. III S. 119.
[3]) J. Schr. III S. 122.
[4]) J. Schr. III S. 127.

und der Religion das Gefühl zuweist — in Anspruch nimmt. Auch in der Ethik konnte Cohen die psychologische Fragestellung nicht ausschalten, wenn er die „mythische Angst des Individuums" um sein Schicksal in innige Beziehung zu dem Begriff des Glaubens im Gegensatz zur philosophischen Erkenntnis setzt[1]) — ein Beweis für die teilweise Fundierung des Mythos und damit der Religion, solange sie den Übergang ins reine Kulturbewußtsein noch nicht vollzogen hat, auf psychologische Faktoren.

Es ist weiterhin charakteristisch für die Haltung Cohens zum Mythos, daß er an keiner der außerordentlich zahlreichen Stellen, an denen er vom Mythos spricht, das Wesen des Mythos tatsächlich zur Deskription bringt. Seine Dastellung erstreckt sich lediglich auf das Phänomen Mythos, dessen Klassifizierung als das Vorelement der Kultur uns auf die gedankliche Richtung Cohens verweist. Sein Interesse am Mythos ist systematisch. Die Religionsphilosophie Cohens steht im Rahmen eines bestimmten philosophischen Systems, das die gesamte menschliche Kultur auf eigene Weise zu begründen sucht. Der Gesichspunkt des Systems deckt sich in seinen Grundlagen für Cohen mit dem Gesichtspunk der Kultur.[2]) Das Problem der Religion ist für ihn das Problem des logischen Orts der Religion im System der Philosophie, also das Problem der Einordnung der Religion in das Gediet der Kultur. So kann es ihm nicht darauf ankommen, das Wesen der Religion und des Mythos philosophisch zu deskribieren, sondern vielmehr den Begriff einer Religion zu formulieren, die sich in sein System des Kulturbewußtseins eingliedern läßt. Der Mythos als ein Vorelement der für Cohen maßgegebenden Kultur kann daher nur formal in seiner Stellung zum System gewertet werden. Obwohl ihn Cohen in seinem Wert als kulturbildenden Faktor anerkennt, bedeutet er doch nur etwas schlechthin negatives, das eine Gefahr für die „Reinheit" des Systems bildet. Der Sinn der Frage nach dem Wesen des Mythos kann nur darauf zielen, ihn als ein vorwissenschaftliches, genauer als ein vor der Kultur liegendes Gebilde zu klassifizieren.

[1]) Ethik S. 44 ff.
[2]) R. d. V. S. 45.

Mythos bildet den Gegensatz zu den beiden Begriffen des Loges und des Ethos, die zum Wahrheitsbegriff verschmelzen. Unter Mythos versteht Cohen all das, was nicht rein erzeugt ist, was nicht in der vom Denken gesetzten Hypothesis und in der Grundlegung des reinen Willens seinen Ursprung hat. Die begriffliche „Rechenschaftsablegung", das Logon didonai, auf das alle Philosophie hinzielt und worin sich ihr Begriff erfüllt, wird zum Kriterium des Unterschieds zwischen mythologischen und kulturfähigen, die Religion konstituierenden Elementen. In eine Definition gebracht, läßt sich das, was Cohen in den Geltungsbereich des Mythos einordnet, als „wildgewachsene Metaphysik" bezeichnen.

Diese in aller Schärfe im gesamten Werk hervortretende Differenzierung der mythologisch-metaphysischen und idealistisch-kulturellen Tendenzen gibt zu der Frage Anlaß, wie weit Cohen auch für den Begriff der Transzendenz — der Transzendenz Gottes — im erkenntnistheoretischen Sinne die Bezeichnung Mythos in Anspruch nimmt.

Diese Frage involviert das Problem des „Rationalismus" bei Cohen, das in der Kritik seiner Religionsphilosophie eine große Rolle spielt. (Kurt Sternberg Besprechung von Hessen usw. Kantstudien XXX, 1, 2). Cohen nimmt konstruktiv den Begriff Gottes in seine Ethik auf. Er hat sich dabei mit dem religionshistorischen Begriff der Transzendenz Gottes als dem schlechthin „Absoluten", „Andersartigen" auseinanderzusetzen. Der Rationalismus Cohens muß sich dagegen wehren, eine solche Trenszendenz anzuerkennen und muß sie als Durchbrechung des immanenten Erkenntniszusammenhangs und als Rückfall in mythologische Denkformen betrachten. Cohen ist daher genötigt, dieses religiöse Phänomen rationalistisch auszudeuten [1]). Die Transzendenz Gottes ist für ihn also nicht die „mythologische" Transzendenz einer Person, die ihr Dasein in einem Jenseits

[1]) Es wird bei einer Kritik des Rationalismus eines Denkers immer zu scheiden sein zwischen einem Rationalismus der Methode und einer Rationalisierung der religiösen Inhalts. Überall, wo es Cohen darauf ankommt, den logischen Ort für den Gottes- und Religionsbegriff festzulegen, wird er notwendig „rationalistisch" vorgehen müssen. Eine Kritik am Rationalismus wird erst dort einsetzen können, wo Cohen ein religiöses Phänomen rationalistisch auszudeuten versucht.

führt; transzendent bleibt Gott gegenüber der Natur und der Sittlichkeit im Gegensatz zur Auffassung des Pantheismus. Gott ist nicht wirklich. Er hat kein Dasein; er hat das Sein der Hypothesis, welche den Menschen zur sittlichen Arbeit aufruft.[1]) Die Gedankenwelt der Mythologie tritt gänzlich zurück und an ihre Stelle tritt der Wille zur ethisch-logischen Verbindung in den Vordergrund. Selbst in der „religio", die doch ursprünglich Verbindung bedeutet, und auch im Gott dieses Verhältnisses, wird niemals das sittliche Moment der Aufgabe, Verpflichtung und Erfüllung verleugnet. Die Sprache Gottes und der Menschen bleibt eine dem Ethos entlehnte Denksprache. Der Mensch wird nie zum Gott und Gott wird nie zum Menschen. Die diskrete sittliche Distanz zwischen Mensch und Gott wird immer gewahrt.

Dem Bewußtsein des Mythos fehlt vor allem die Natur, soweit sie ein genaues Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis ist. Dieser Begriff der Natur entsteht erst im Zusammenhang mit dem geschichtlichen Auftreten der Wissenschaft, in Griechenland zugleich mit der Philosophie.

So fehlt dem Bewußtsein des Mythos auch der Begriff, der den Menschen nicht mit der Natur identifiziert, sondern ihn als von dieser Natur unterschieden erzeugt: der Begriff der Sittlichkeit[2]). Die Sittlichkeit denkt den Menschen isoliert, abgetrennt von den Seelenwesen der Natur, also auch von den Göttern. Sittlichkeit verweist den Menschen auf sein eigenes Wesen. Wenn Mythos noch in der Kultur[3]) fortzuleben vermag, so wird der Mensch als Beziehungspunkt der Sittlichkeit vernachläßigt, „es ist das Wesen und Walten der Götter, das seinen eigenen, eigentümlich bleibenden Inhalt bildet"[4]).

---

[1]) In J. Schr. I S. 56/57 sagt Cohen über die Bedeutung der Transzendenz Gottes: „Gott ist wahrhaft" über allen seinen Kräften; „denn er ist der Heilige, der das Urbild der menschlichen Sittlichkeit ist. Dieses Urbild bedeutet nicht etwa nur Vorbild, sondern es bedeutet das Urgesetz; und eines solchen bedarf die Sittlichkeit ebenso wie die Naturerkenntnis auf dem Gesetz beruht. Wer das Sittengesetz leugnet, kann Gott verleugnen. Wer aber ein Naturgesetz annimmt, kann nicht an dem Sittengesetz skeptisch irre werden."

[2]) J. Schr. III S. 121.

[3]) Womit ausschließlich die für Cohen diskutable Kultur gemeint ist.

[4]) J. Schr. III S. 121,

Diese Formulierung deckt die Struktur des Cohenschen Gedankens auf. Mythos besitzt keine für den Kulturmenschen in Frage kommende Sittlichkeit. Diese Sittlichkeit allein kann fundierendes Element einer diskutablen Religion werden. Damit ist gleichzeitig die Abgrenzung dieser ihrer Struktur und ihrem Inhalt nach noch aufzuweisenden Religion gegen alles, was mit mythischen Elementen verhaftet ist, gegeben. Es ist dies der erste Ansatz zu einer Differenzierung der Religion der Sittlichkeit, also der Vernunft von allen mythologischen Religionsbegriffen.

Cohen selbst faßt das Problem noch schärfer. Inhalt des Mythos in der Kultur bildet das Wesen und Walten der Götter. Der Monotheismus stellt der Vielheit der Götter den Begriff des einen Gottes entgegen. „Die tiefste Kluft, welche in der gesamten Kultur zu erspähen sein dürfte, trennt diese beiden Begriffe voneinander“ [1]). Es kann sich nicht um den rein numerischen Unterschied zwischen Einheit und Mehrheit noch um die Überordnung eines höchsten Gottes über das Pantheon der Götter handeln; die Frage nach der Unterscheidung kann nur die nach einer sachlichen Differenz im Begriff der Gottheit bedeuten.

„Die Propheten Israels haben dem Gedanken von der Einheit Gottes die Eigenart begründet.“ Der monotheistische Gottesbegriff, der seine Höhe im Prophetismus erreicht, ist durch einen besonderen Geltungsanspruch qualifiziert, den entscheidenden Schnitt zwischen Religion und Mythos zu tun. „Die Propheten erkannten Gott als die Idee des Guten.“ „Micha hat in dem Auspruch, der zwar viel zitiert wird, aber nicht tief genug verstanden werden kann, präzis formuliert, worin der Unterschied des neuen Gottes von den alten Göttern besteht: „Er hat dir verkündet, o Mensch, was gut ist“. (Micha VI, 18.) [2]). Gott verkündet die Sittlichkeit.

---

[1]) J. Schr. III S. 122.

[2]) Die Propheten dürfen im begrifflichen Sinn als die Urheber des Monotheismus bezeichnet werden. Sicherlich muß auch für sie eine Entwicklung angenommen werden, nicht nur für ihre Reihenfolge, sondern auch eine Vorstufe, aus der sie selbst sich erheben konnten. Und vielleicht ist diese gerade in einer Entartung des Opfergedankens zu erkennen. Die Opfer haben ursprünglich als ein Vertrag zu gelten, in dem man mit den Göttern

Der Monotheismus hat sein schöpferisches Element nicht im Begriff der Einheit, der Ungeteiltheit im Gegensatz zur Vielheit der Götter; sondern im Begriff der Einzigkeit, des nur-sittlichen Seins des jüdischen Gottes, im Gegensatz zum außersittlichen Sein des pantheistischen Gottes.

Ein wesentlicher Unterschied, — wohl der tiefste, den Cohen in dieser Epoche angibt — zwischen den mythischen Religionen und der Religion der Propheten wird hier deutlich. Gott offenbart sich dem Menschen im Verkünden des Guten. Nur in der Sittlichkeit erkennt der Mensch den wahren Gott. Gott hat den Menschen berufen, um ihm das Gute zu künden. Die Götter des Mythos verkünden Glück oder Unglück, Sieg oder Untergang, nicht aber, was gut ist. Der Begriff der Gottheit im Mythos ist wesentlich ein Schicksalsbegriff. Der Mythos hat ein Interesse an der Erkenntnis des Wesens, der Natur Gottes. Mit der Konzentration des Interesses auf die Sittlichkeit aber wird diese mythische Frage beseitigt. „In seinem eigenen Wesen liegt nicht die Bedeutung Gottes für den Menschen“ [1]). Die Sittlichkeit allein ist das Amt, ja das Wesen Gottes. Gott erkennen heißt daher nicht seine Natur erkennen. Der Prophet befreit sich von kosmologischen Fragen nach Gott, seine Religion ist allein auf die Sittlichkeit Gottes gerichtet.

Die Transzendenz des jüdischen Gottesbegriffes schließt eine Immanenz ein. Gott ist der Natur gegenüber transzendent. Es kann also für den Menschen keine pantheistische Vereinigung mit Gott geben, nur Annäherung, Nähe. Aber die Idee Gottes bezieht sich auf die Idee des Menschen. Gott verkündet dem Menschen, was gut sei. Wo das Gute verkündet wird, muß es den Menschen zum Objekt haben, der aber auch zugleich als Subjekt dieses Guten gefordert ist. Die Korrelation von

---

einen Bund schloß. Später wollte man den Neid der Götter besänftigen und in der Vermutung eines Unrechts im eigenen Wesen und Verhalten ihre Rache versöhnen. An diese „Angst des Bewußtseins“ scheint der erste Prophet angeknüpft zu haben. Die Blickrichtung verschiebt sich. Im Opfergedanken bleibt der Blick festgebannt auf die Linie, „deren einen Grenzpunkt das Ich und deren anderen der Gott bildet; . . . ein anderes, ein ganz anderes Verhältnis muß in die Blickrichtung eintreten: das Verhältnis des Ich zum Mitmenschen“.

[1]) J. Schr. III S. 124.

Mensch und Gott kann erst vollzogen werden, wenn vorher die Beziehung von Mensch zu Mensch hergestellt wurde. Wenn Gott sich dem Menschen im Verkünden der Sittlichkeit offenbart, so kann das nur bedeuten, daß Gott sich dem Menschen im Verkünden der Idee der Menschheit offenbart. Anders: welche Attribute man auch Gott zuschreiben mag, sie bezeichnen und begründen die Aufgabe der menschlichen Sittlichkeit.

Noch in einer anderen Formulierung tritt dieser Gedanke bei Cohen hervor. Wenn er in der Ethik des reinen Willens sagt: „Die Religion bleibt im Bannkreis des Mythos, sofern sie den Begriff der Person auf das Wesen Gottes anwendet“ [1]), beweist das wieder das strenge Einhalten der Linie des Monotheismus, die für Cohen in der scharfen Trennung von Gott und Mensch besteht, in der Negation einer Vermenschlichung Gottes oder einer Vergöttlichung des Menschen. In dieser Epoche seines Denkens kennt Cohen noch nicht die unmittelbare Korrelation von Gott und Mensch, wie sie im Spätwerk auftritt, sondern der Weg zu Gott führt über die Menschheit. Der Schwerpunkt wird auf den Menschen verschoben. Dieser Gedanke wird geradezu zum Definitionsunterschied zwischen Mythos und Religion: „Wir wissen es und wollen es noch schärfer erkennen, daß diese (Religion) nur dadurch von der Mythologie sich abscheidet, daß und sofern sie den Menschen allein zum Mittelpunkt ihres Problems macht“ [2]). Der Mythos richtet seinen Blick auf die Beziehung von Gott und Mensch, „der prophetische Gedanke Gottes entsteht auf Grund des Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch“ [3]). An dieser Stelle sondert sich im Cohenschen Denken Religion von Mythos. Die Wandlung vollzieht sich am Begriff Gottes als des Gottes der Sittlichkeit. An diesem Gedanken entsteht die Religion im Unterschied vom Mythos.

Der Gedanke ist bis hierher in systematischer Geschlossenheit und Reinheit durchgeführt. Das Ende des Mythos und damit der Beginn einer der Kultur zugehörigen Religion liegt

---

[1]) Ethik S. 453.
[2]) Ethik S. 393.
[3]) J. Schr. III S. 125.

an dem Punkte, wo Ethos in den Mythos eingreift. Beide Begriffe sondern sich in der Erzeugung der Religion durch das Ethos und den Gott der Sittlichkeit. In diesem Begriff scheidet sich Kultur von allem, was vor der Kultur liegt.

2. Cohens Stellung zum Christentum.

Die Struktur des Cohenschen Gedankenganges wird an der Klassifizierung der sogen. mythischen Religionen, des Polytheismus und des Pantheismus, besonders deutlich. Cohen legt der Diskussion dieser Begriffe besondere Bedeutung bei. Die Formulierung seines Religionsbegriffes als Religion der Sittlichkeit erfordert durchgängig eine Negation dieser Haltungsformen des religiösen Bewußtseins. Der maßgebende Grund für Cohens Ablehnung des Polytheismus liegt in dessen Vermischung mit mythologischen Elementen, in der Unmittelbarkeit der polytheistischen Korrelation Gott — Mensch und vor allem in der schon angedeuteten Überlegenheit des einzigen Gottes als des Gottes der Einen Sittlichkeit gegenüber dem Pantheon der Götter.

Die Abneigung gegen den Pantheismus beruht ursprünglich wesentlich auf einer Position, die durch die systematische Haltung Cohens bedingt ist. Der Pantheismus sieht Gott und den Menschen als Bestandteile der Natur (Spinoza: deus sive natura) und hebt somit die Grundposition des Idealismus in der Trennung der zwei Seinsarten, Sein der Natur und Sein des Sollens und somit die menschliche Freiheit auf. (Die Stellungnahme verschiebt sich im Spätwerk, wo aus theologischen Gründen, aus der Einsicht in eine bestimmte Struktur des Gottesgedankens der Pantheismus abgelehnt wird, weil er Gott, dessen spezifiische Geltungsbezüge erst im Spätwerk zur vollen Entfaltung gebracht werden und auf denen nun der Ton liegt, in Identität mit der Welt und dem Dasein überhaupt bringt. Es sind für die Ablehnung des Pantheismus hier nicht mehr in erster Linie systematische Gründe maßgebend, sondern etwas ganz anderes: von dem Sinngehalt des monotheistischen Gottesbegriffes aus, der in der Unvergleichbarkeit Gottes gipfelt, wird der Pantheismus

bekämpft, der den Gottegedanken für Cohen erniedrigt, indem er Gott in den Erscheinungen des Daseins und der Menschenwelt sieht.)[1]

Von dieser Grundhaltung aus, immer nach der Durchdringung des Religionsbegriffes mit mythischen Elementen in seinem Sinne fragend, präzisiert Cohen den Unterschied zwischen Judentum und Christentum im Begriff der Religion. Jeder Religion, auch der höchsten, die man als solche annimmt, bleiben mythische Elemente beigemischt. Man kann nicht zwischen Religionen, die noch mit Mythologie verwachsen und solchen, die von ihm vollständig befreit sind, unterscheiden, sondern es haben sich in allen Erscheinungsformen der positiven Religionen mythologische Elemente im Sinne Cohens erhalten. So muß die Möglichkeit bestehen, den Unterschied zwischen den positiven Religionen mit Rücksicht auf die Beimischung des Mythos in den den Religionsbegriff konstituierenden Elementen zu bestimmen und so gleichzeitig einen genaueren Unterschied zwischen Religion und Mythos zu formulieren als bisher.

Als ein Hauptmerkmal der Mytholgie haben wir ihr Interesse am Wesen und der Natur Gottes angesprochen — und ihre Trennung vom Monotheismus dahin formuliert, daß — paradox ausgedrückt — für den prophetischen Monotheismus das Wesen Gottes die Sittlichkeit ist. Dieser Gedanke bedarf der Erweiterung und Präzisierung; denn auch für das Christentum bedeutet die Sittlichkeit das Grundmotiv des göttlichen Wesens.

So muß der Unterschied im Begriff der Religion selbst begründet sein und in der Tendenz der Gottesidee sich ihre spezifische Struktur gewinnen lassen.[2]

---

[1]) J. Schr. III S. 129. Der Gottesbegriff wird nicht in der Physik entdeck, sondern in der Sittlichkeit. Es besteht eine Differenz zwischen Natur und Sittlichkeit, aber kein Widerspruch. Dies gewährleistet der prophetische Gottesbegriff. Glaubt aber eine Ethik den prophetischen Gottesbegriff entbehren zu wollen, so droht sie in Pantheismus zu verfallen; ein Drittes gibt es nicht. Es gibt keinen Ausgleich zwischen Monotheismus und Pantheismus und mit Atheismus läßt sich eine Ethik schlechterdings nicht anfangen."

[2]) „. . . Es liegt uns fern, die überall durchwirkende ethische Tendenz und Kraft der christlichen Gottesidee zu verkennen. Aber gerade in der sittlichen Grundbedeutung, die sie ins Werk setzt, prägt sich dieser Unterschied aus. Es ist der Grundgedanke des christlichen Monotheismus, der auf diese Tendenz hintreibt." J. Schr. III S. 135.

Eine Tatsache in der Geschichte des philosophischen Judentums gibt Cohen die Möglichkeit, eine sachliche Unterscheidung zu treffen. Im Zusammenhang mit der Philosophie des Islam wird die Lehre von den Attributen Gottes zum Grundproblem der religiösen Spekulation. Die die Attribute Gottes ablehnende Haltung der namhaften jüdischen Religionsphilosophen wird von Maimonides (im „Führer der Verirrten") klassisch formuliert: „Das Nichtwissen der Attribute bedeutet das Nichtwissen des Wesens Gottes." [1])

Neben der Frage nach der Eigentümlichkeit einer Religion, die das Nichtwissen des Wesens Gottes zu ihrem Fundament macht, ist dringlicher die Frage nach d e r Philosophie, "in der das N i c h t w i s s e n zum Interesse und Inhalt der E r k e n n t n i s wird." [2])

Diese Formulierung bedarf einer Korrektur. Die philosophische Absicht jener Formulierung war — nicht etwa wie bei Cusanus, der in seiner docta ignorantia die Skepsis zur Grundlage der Erkenntnis machen will — die Sicherstellung der Gottesidee gegenüber Unglauben und Irrglauben. Darum werden nur diejenigen Attribute des göttlichen Wesens bestritten, „welche nicht unmittelbar als Musterbegriffe der menschlichen Handlungen dienen können [3]). Die Erkenntnis wird auf die „Attribute der Handlung" beschränkt, die Frage nach dem absoluten Wesen Gottes negiert. Nur d i e Attribute Gottes sind Gegenstand der philosophischen und religiösen Forschung, die das Wesen Gottes als das Urbild der Sittlichkeit bestimmen. Darum wird das Sein Gottes vom Dasein der Natur, vom Leben unterschieden. Nur das Sein läßt Gotteserkenntnis zu; Das Dasein jedoch ist ein negatives Attribut. Diese Position, welche in der ganzen jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters behaupt wird, ist eine konsequente Weiterbildung des prophetischen Monotheismus. Gott ist das Vorbild und das Urbild der Sittlichkeit, die ewige Aufgabe, die die Menschen in ihren Handlungen kraft ihrer Freiheit erfüllen müssen.

---

[1]) Zitiert nach J. Schr. III S. 132.

[2]) J, Schr. III S. 133 vgl. zu der Darstellung besonders die systematisch ausführliche Darstellung in R. d. V. S. 71 ff.

[3]) J. Schr. III S. 133.

Der strenge Bezug der religiösen Begriffe auf die Ethik wird deutlich einmal daran, daß nur die Attribute Gottes erkannt werden können, die unmittelbar als Musterbegriffe der menschlichen Handlungen dienen können, daß also das Wesen Gottes nur als Ideal der menschlichen Handlung gedacht werden kann und ferner an der eminent ethischen Valenz des Begriffes der Handlung, auf die als Aufgabe der reine Wille gerichtet ist[1]).

Die entscheidende Bedeutung, welche in dieser Grundrichtung des jüdischen Denkens sich für den monotheistischen Religionsbegriff ergibt, ist, daß der Religion des Judentums durch die Konzentration auf die Sittlichkeit die Möglichkeit mythologischer Vorstellungen und Begriffsbildungen genommen wird.

Im Gegensatz zum Mythos, der als Schicksalsbegriff den Menschen von Gott unmittelbar abhängig macht, lenkt die prophetische Religion den Blick des Menschen auf seinen Nebenmenschen, und erst in der Reinheit dieses Motivs offenbart sich die Grundidee des Monotheismus: daß das Wesen Gottes allein das Wesen der menschlichen Sittlichkeit ausmacht. In dieser ethischen Bedeutung der Gottesidee erschöpft sich der jüdische Gottesbegriff.

An dieser Einschränkung läßt sich die Differenz zwischen Judentum und Christentum ermessen.

Während im Judentum das Verhältnis zwischen Mensch und Mensch besteht und Gott in den Hintergrund des Ideals zurücktritt, wird im Christentum das unmittelbare Verhältnis zwischen Mensch und Gott wieder aufgerichtet. Dieses Grundmotiv der Menschwerdung Gottes sowie der mystische Gedanke der Vereinigung des Menschen mit Gott deutet im Sinne der Cohenschen Terminologie auf den Zusammenhang und die quellenmäßige Verbundendenheit des Christentums mit Mythologie und Pantheismus hin.

Gott, der zugleich Mensch ist, kann für Cohen nicht nur und nicht ausschließlich zum Vorbild des Menschen werden. Die Fragen, die der Mensch an Gott richtet, überschreiten beim Gottesbegriff des Christentums die Grenze, die durch die nursittliche Gottesvorstellung gezogen ist, sodaß das Wesen Gottes den eigentümlichen Inhalt des christlichen Glaubens bildet.

[1]) Vgl. das 3. Kapitel der Ethik d. r. W.

Gewiß kann dieses Wesen Gottes nur in der Tendenz zur Sittlichkeit gesehen werden, doch ist es nicht der Gesichtspunkt der selbständigen menschlichen Sittlichkeit, durch den und auf den das Wesen Gottes eingeschränkt wird. „Das ist das Erbteil des Mythos, welches im Christentum fortlebt. Nicht, daß darum schon dieser Gottesbegriff unsittlich oder widersittlich würde; auch der Mythos hat die Tendenz zur Sittlichkeit; aber eine außersittliche Sphäre wird dadurch das Dogma zu beschreiben genötig, wenn anders die Sittlichkeit auf der Freiheit beruhen muß“ [1]). Die Willensfreiheit der sittlichen Person wird durch den Grundbegriff der christlichen Dogmatik aufgehoben.

Die Erkenntnis des göttlichen Wesens spezifiziert sich im Glauben an Gott als Erlöser. Christus ist Erlöser. Nicht in der eigenen Kraft und in der Reinheit des Willens ringt sich der Mensch zur Erlösung empor, sondern eine außersittliche Quelle gewährleistet sie. Die Selbständigkeit des Menschen als einer sittlichen Person in der Freiheit seines Willens wird durch sie aufgehoben.

Eine solche Erlösungslehre widerspricht dem Gedanken der sittlichen und religiösen Autonomie und steht, im Mythos wurzelnd, außerhalb der Sphäre einer Religion der Vernunft, in der ausschließlich durch den eigenen Willen des Menschen und seine eigene Tat die Erlösung verwirklicht werden kann.

Noch eine zweite, fundamentalere Bedeutung gewinnt der Begriff der Erlösung bei Cohen, an der einer der beiden entscheidenden Begriffe seiner Religionsphilosophie zur Konkretion gebracht wird. Der tiefste Gehalt des Dogmas liegt in der Beziehung, die er für das Individuum aufstellt [2]). Nur für das Individuum kann der Begriff der Erlösung gelten; es wird aus seiner Sünde herausgehoben, um durch Erlösung das Seelenheil zu erringen.

Im Begriff dieses Individuums werden die Grenzen zwischen Mythos und Monotheismus zur schärfsten Bestimmung gebracht.

Zum ersten Mal greift der Begriff des Individuums mit entscheidender Deutlichkeit in die Diskussion ein. Im Frühwerk noch nicht von selbständiger systematischer Geltung, sondern

[1]) J. Schr. III S. 137.
[2]) J. Schr. III S. 138.

nur ein notwendiges Korrelat der Allheit, wird der Begriff im Alterswerk zu einem der beiden Grenzbegriffe des religionsphilosophischen Systems Cohens: des Begriffs Gottes als des Einzigen, schlechthin Unvergleichbaren und des Individuums als des absoluten Individuums [1]). Der Wandel dieses Begriffs ist im Werk Cohens von solcher Bedeutung, daß man die Entwicklung des Cohenschen Religionsbegriffes geradezu als einen Wandel im Begriff des Individuums bezeichnen kann [2]).

Nur das Individuum kann erlöst werden. Und nur soweit Christus der Erlöser des einzelnen, in seiner Isoliertheit leidenden Menschen ist, kann und will er es auch für die Menschheit bedeuten [3]).

So erhält allein das Einzelbewußtsein, das Individuum einen Wert für die Religion, die Bedeutung der Menschheit tritt hinter ihm zurück. Je tiefer das sittliche Individuum in der Erkenntnis der Sünde und seiner Erlösung begründet wird, desto enger schließt sich das Verhältnis zwischen ihm und seinem Gotte.

Diesen eigentümlichen Wertungen im Christentum tritt Cohens Auffassung des Monotheismus entgegen. Es ist das Verdienst der monotheistischen Ethik, Gott als das Urbild der Sittlichkeit bestimmt zu haben. Der Prophet befreit sich vom Interesse des Mythos an Gott und am Menschen. Problem des Wissens kann nur die Sittlichkeit sein. So wird das Schwergewicht der Religion von der mythologischen Fragestellung auf die ethische Haltung des Menschen und damit ausschließlich auf das Verhältnis von Mensch zu Mensch verlegt. Der Mensch als Problem der Religion wird nicht mehr seines Seelenheils wegen als Individuum gedacht, sondern er steht von vornherein „in der Linie der Menschheit" [4]). „Mit der Menschheit aber hat der Mythos nichts gemein."

---

[1]) Vgl. H. Graupe: Die Stellung der Religion im systematischen Denken der Marburger Schule. Berlin 1930.

[2]) Es muß allerdings immer der systematische Zusammenhang der beiden Begriffe „Einziger Gott" — „Individuum" gewahrt bleiben, deren beider Bedeutung gleichzeitig eine Umwandlung erfährt und die systematisch im Alterswerk nicht zu trennen sind.

[3]) J. Schr. III S. 142.

[4]) J. Schr. III S. 139.

Es erhebt sich die Frage nach der Erlösung dieser Menschheit. Die Erlösung des Individuums wurde als außerhalb des sittlichen Geltungsbezirks stehend erkannt und abgelehnt. Wie steht es aber mit der Erlösung der Menschheit? Das Individuum kann nicht unmittelbar von Gott erlöst werden, denn es hat nur zur Menschheit, nicht aber zu Gott eine unmittelbare Beziehung. Fordert die Menschheit, durch die und nur in der das Individuum einen Wert besitzt, ihre Erlösung? Ist ein solcher Gedanke ein Zurückfallen in mythologische Fragestellung oder aber: brauchen wir nicht einen im streng definierten Sinne sich in das System einfügenden Begriff, der die Erlösung der Menschheit gewährleistet? Ein solcher Begriff hätte den Vorzug, nicht nur einen negativen Unterschied zwischen Religion und Mythos anzugeben, sondern sie positiv von ihm abzuscheiden.

„Diesen positiven Begriff in der Religion der Propheten bildet der Begriff des Messias“ [1]).

„Es ist eine Urform des sittlichen Idealismus, welche hier sich vollzieht“ [2]).

Die Bedeutung, die Cohen dem Missianismus für die Geschichte und für die Systematik des Monotheismus und soweit für die Ethik zumißt, kann nicht überschätzt werden. Der messianische Gott bildet die Endposition der Entwicklung des Gottesbegriffes, (der bemerkenswerterweise, eine nicht von außen gegebene, sondern immanente Tendenz zur methodischen Erweiterung seiner Grundlagen besitz) dessen tiefsten Geltungsbezug zur Ethik Cohen formuliert: eine Ethik ohne Gott ist im Grunde eine Ethik des Individualismus [3]). Des messianische Gottesbegriff hat sich als rein d. h. methodisch notwendig hinreichend legitimiert und wird zu einem entscheidenden Argument und Bestandteil der Religion der Sittlichkeit.

Ursprünglich sicherlich mit dem Gedanken eines Weltunterganges und Strafgerichts der Götter zusammenhängend, verbindet sich der Messianismus mit dem streng sittlichen Gedanken — der eben die Religion vom Mythos ablöst — des Strafgerichts für die Vergehen, die die Menschen aneinander verüben. Diese

[1]) J. Schr. III S. 140.
[2]) J. Schr. III S. 142.
[3]) J. Schr. III S. 148.

Art der Strafe im Dienst der Sittlichkeit und der Religion ist die monotheistische Wendung des Messianismus im Gegensatz zur mythologischen Auffassung der Vergeltung eines Vergehens gegen die Gottheit. Der historische Ursprung des Messiasgedankens liegt in der Politik. Die Propheten als Politiker verflochten, je drohender der Untergang des Staates näher rückte, „den Tag des Gerichts mit dem Tag der Hoffnung“ [1]). Die Hoffnung, die der Prophet zu einer sittlichen Kraft des religiösen Menschen steigern konnte, ist bezogen auf eine Zukunft. Auf eine Zukunft seines Volkes und somit auch auf eine Zukunft der Menschheit. Die Propheten sind von fester Hoffnung auf den Erfolg der sittlichen Kämpfe und von der Zuversicht auf den Sieg der Idee des Guten erfüllt. Die Griechen kannten diese sittliche Hoffnung nicht. Sie bleibt bei ihnen ein „eitler Affekt“, von keiner höheren Wertigkeit als die Furcht. In diesem Verhältnis zur Zukunft bleibt der Mythos befangen. Daher gelangt er nicht zur Sittlichkeit, sofern diese im reinen Willen besteht [2]).

Die Hoffnung des Messianismus zielt auf die Zukunft. Nicht auf die des Individuums, sondern auf die der Menschheit als Gedanke der Realisierung des Guten unter den Menschen in der Zukunft. Das Neue, in dem sich die Religion im Unterschied zum Mythos befestigt, ist, daß die Menschheit im Unterschied zum Individuum diesen neuen Begriff der Sittlichkeit bildet. Ein neuer Zeitbegriff ist eingeführt, charakteristisch für diese neue Richtung des sittlichen Denkens.

Der Terminus: Zukunft ist uns als ein fundierender Begriff der Ethik des reinen Willens bekannt [3]). Wir wissen, wie sehr der Zukunftsbegriff sich in der Begründung des reinen Willens geltend macht. „Die Zukunft bildet das spezifische Merkmal des Willens“ [4]). Für den reinen Willen kann keine heteronome Gegebenheit existieren, gemäß der Methode ist sein Inhalt die Aufgabe, das Sein des Sollens. Sein Charakteristikum ist das Vorwärtsschreiten, die Bewegung von Tendenz zu Tendenz. Er

[1]) J. Schr. III S. 141.
[2]) Ethik d. r. W. S. 401.
[3]) Vgl. vor allem das 8. Kapitel der Ethik d. r. W.: „Das Ideal“.
[4]) Ethik d. r. W. S. 399.

antizipiert den Begriff der Zukunft als seinen Inhalt. Auf dieser Antizipation der Zukunft beruht die prinzipielle Differenz zwischen der physikalischen Bewegung und der Handlungsbewegung des reinen Willens. Die Aufgabe aber des reinen Willens ist Selbstbestimmung zur Sittlichkeit. So ist der methodische Zusammenhang von Zukunft und Sittlichkeit gesichert, der dem messianischen Begriff der Zukunft die ethische Dignität verleiht.

In dieser Richtung auf die Zukunft sondert sich die Religion vom Mythos. Dem Mythos fehlt der reine Wille. Er muß daher gegenüber dem Schreckensbild des Weltendes die Sittlichkeit rückwärts in die Vergangenheit verlegen, nie aber in die Zukunft, die für das sinnliche wie für das mythische Denken eine Fortsetzung der Gegenwart oder eine Wiederholung der Vergangenheit sein kann, nie aber eine neue Art des Daseins, wie es in der Hoffnung als dem Zielgedanken einer neuen Richtung der Sittlichkeit begründet liegt. So entsteht die Vorstellung des goldenen Zeitalters und des verlorenen Paradieses oder der Inseln der Seeligen. Diese Vorstellungen bezeichnen das Zeitalter einer vergangenen, verlorenen Sittlichkeit. Sie sind das Ergebnis einer sittlichen Unruhe und Kritik am momentanen Sein, aber ein Produkt der Phantasie, nicht des reinen Willens. Die Phantasie vermag nicht über ästhetische Formung und poetische Produktivität hinaus sich zu einem Willensentschluß und einer Handlung durchzubringen. Der Friede und die Geborgenheit bes Menschen und der Natur wird in der Vergangenheit gefunden.

Der Messianismus dagegen löst das sittliche Bewußtsein von dem romantischen Interesse für die Vergangenheit los und richtet seinen Blick auf das Kommende. „Der Prophet projiziert seine Sittlichkeit auf die Zukunft“ [1]). Diese Zukunft als den Zeitpunkt der Realisierung der Sittlichkeit bezeichnet er als messianische Zeit. Der Begriff der Zukunft unterscheidet die Religion vom Mythos.

Wir haben hier vor der Bestimmung der schärfsten Differenz zwischen Judentum und Christentum, zwischen Monotheismus und mit Mythos durchwachsener Religion einen Exkurs in den

[1]) Ethik d. r. W. S. 405.

historischen und systematischen Aufbau des Cohenschen Religionsbegriffes unternommen, gerade um die Differenz zur schärfsten Bestimmung zu bringen.

Das Christentum lehrt das Dogma der Erlösung des Individuums und nur darum der Menschheit als Gesamtheit der Individuen.

Einen ganz anderen, den entgegengesetzten Sinn enthüllt der Zukunftsbegriff, der das eigentümliche Korrelat der Messias-Idee bildet. Zukunft kann nur ein Begriff des ethischen Bewußtseins sein. Ethik aber hat allein Geltung am Gedanken der Menschheit. Das Individuum tritt hinter die Allheit der Menschen zurück. „Hoffnung, Zukunft, Menschheit gehören zusammen“ [1]).

So wird der Messias — im Gegensatz zum Christentum — zum Erlöser der Menschheit. Nur als Erlöser der gesamten Menschheit will und kann er es für das Individuum werden.

Zweifellos macht der Messias auch die Erlösung des Individuums zu seiner ausdrücklichen Aufgabe. Jeremia und Ezechiel haben den Begriff des Individuums in Sünde und Erlösung entdeckt [2]). Aber der Begriff dieses Individuums ist durch die Methode des Cohenschen Idealismus grundsätzlich vom Individuums der christlichen Dogmatik geschieden. „Nur von der Allheit der Menschen aus kann das Individuum zu seinem sittlichen Heile gelangen. Die Zukunft der Menschheit, sie erst gewährleistet die Wirklichkeit des sittlichen Individuums“ [3])

Am Begriff der Zukunft ließ sich der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum, allgemeiner: zwischen der Religion der Sittlichkeit und einer noch mythologisch durchwachsenen Religion abwandeln. Diese Differenz erhält noch einmal eine Prägnanz im Begriffe der E w i g k e i t.

Schon im Bund, den Gott mit Noah schließt, wird die messianische Idee der sittlichen Ewigkeit zur Geltung gebracht. Noah wird zu einem symbolischen Vertreter des Menschengeschlechts, und der Inhalt des Bundes gewährleistet die Erhaltung, also die Zukunft der Menschheit. „So ist Noah schon eigent-

[1]) J. Schr. III S. 142.
[2]) J. Schr. III S. 143.
[3]) J. Schr. III S. 143.

lich der Messias, weil der ideale Vertreter der ewigen Menschheit. Und der Regenbogen, das Zeichen dieses Bundes am Himmel mit der Erde, er ist das Symbol. Für diesen Horizont der unendlichen Entwicklung der Menschheit[1])." Die Erde wird gegen ihren Untergang gesichert, die Dauer des Diesseits wird begründet, gegen das Jenseits abgegrenzt und so zugleich dagegen verwahrt, „als ob es nur durch das Jenseits vor dem Schein der Nichtigkeit gerettet werden könnte".

Der Mythos kennt diese Perspektive auf die Zukunft als den Gedanken der ewigen Erhaltung der Menschheit nicht. Das mythische Element im Gedanken der Ewigkeit ist das des Äonen (Äon). „Ursprünglich bedeutet der Äon ein Weltalter im Zyklus von Weltuntergang und Welterneuerung. Er ist die personifizierte Zeit, daher auch die personifizierte Welt in der Ewigkeit ihrer kosmischen Entwicklung. Aber über diese hinaus kennt der Mythos keine Natur, daher auch kein Lebewesen, das sich in eine geistigsittliche Welt hinüberschwänge. Der Äon kennt weder den sittlichen Menschen noch den heiligen Gott[2])." So bleibt dieser Mythos leer von allen sittlichen Anschauungen, immer auf das Geschehen im Sinne der Vergangenheit gerichtet. Nirgends tritt die Idee der Zukunft des Menschengeschlechts hervor.

Dem steht der reine ethische Begriff der Ewigkeit gegenüber. Der echte Begriff der Ewigkeit bezieht sich nicht auf die Zeit, sondern bezieht sich als ethischer Begriff auf den reinen Willen und auf das sittliche Selbstbewußtsein. Sie bedeutet daher nicht ewige Dauer; denn diese hat keinen inneren Bezug auf den Willen, sondern ihr Sinn ist ewige Fortdauer des sittlichen Willens, Ewigkeit des Fortganges der sittlichen Arbeit. So bedeutet Ewigkeit nichts anderes als den Blickpunkt für das ewige Vorwärtsstreben des reinen Willens[3]).

Sittliche Arbeit könnte nur aufhören, wenn die Zeit aufhören würde. Der ethische Wille ist ewig; solange es einen Willen gibt, muß es auch eine Sittlichkeit geben. So wird der

---

[1]) R. d. V. S. 295.
[2]) R. d. V. S. 294.
[3]) Ethik d. r. W. S. 409 ff

Gedanke der Ewigkeit der messianischen Zukunft zum Gedanken der Unsterblichkeit des sittlichen Ideals, eine Sinngebung, die der Gedankenwelt der Mythologie verschlossen bleiben muß.

III. 1. Die Entwicklung des Religionsbegriffes im Spätwerk Cohens.

Innerhalb der Diskussion um Religion und Mythos tritt im Spätwerk Cohens ein Wandel ein. Wenn bisher das Fehlen des Ethos und das Interesse am Wesen Gottes als Hauptkriterien der Differenz zwischen Religion und Mythos aufgewiesen werden konnten, kommt Cohen erst im Alterswerk, also in der Zeit eines ganz besonderen Ernstnehmens der Religion, zu einer wirklichen Spezifizierung dieser Fragen. Der Wandel vollzieht sich nicht nur im Aufweisen neuer Differenzpunkte, sondern die gesamte Grundhaltung Cohens erfährt eine Umwandlung.

Ganz allgemein liegt ein Wandel in der Anschauung vom Begriff der Religion vor.

Ursprünglich wird in der Ethik des reinen Willens und vor allem auch in der Schrift: „Religion und Sittlichkeit“ [1]) der Religion keine Eigenart zugebilligt. Nur solche Richtungen des Kulturbewußtseins können einen Kulturinhalt vertreten, die ihn als Kulturinhalt zu erzeugen vermögen, für Cohen also das theoretische, das sittliche und das ästhetische Bewußtsein. Die Sittlichkeit muß Erkenntnis, muß philosophische Methodik bleiben. Die sittliche Richtung kann daher nicht in eine religiöse abzweigen. „Es kann und es darf keine andere Richtung des Bewußtseins geben, der es zugesprochen werden dürfte, in eigener Selbständigkeit oder auch nur in integrierender Mitwirkung den sittlichen Inhalt der Kultur auf eigenartige und unersetzliche Weise zu vertreten [2]).“ Wäre Religion Erkenntnis, könnte dies nur unter Verletzung der philosophisch-systematischen Erkenntnis geschehen. So kann die Aufgabe der Religion nur darin bestehen, eine Vorarbeit des wissenschaftlichen Idealismus zu leisten, „die Geheim-

[1]) Berlin 1907 zuerst, dann abgedruckt in den J. Schr. III.
[2]) J. Schr. III S. 157 ff

nisse der Religion", die sich im Zusammenhang und durch die Kontinuität ihrer Ideen als Vorstufe des Idealismus erweist, „für die sittlichen Werte auszudeuten [1])." Cohen scheut nicht die letzte methodische Konsequenz, daß Religion sich in Ethik auflösen müsse [2]).

Cohen hat im Alterswerk, also im „Begriff der Religion", und in der „Religion der Vernunft" an dieser ursprünglichen Auffassung soweit festgehalten, daß er die Selbständigkeit der Religion gegenüber der Ethik, genau gesprochen eine eigene Richtung des Kulturbewußtseins für die Religion niemals gefordert hat. Dagegen soll aber die Religion nach der entscheidenden Wandlung zwar nicht Selbständigkeit, so doch Eigenart gegenüber der Ethik gewinnen [3]). „Im Grunde ist es gar kein Übergang, der hier bevorsteht, sondern innerhalb der Ethik selbst vollzieht sich diese Erweiterung des Problems und seine Lösung. Nicht die Ethik geht hier in die Religion über, sondern bei der Erweiterung ihres Problems, bei der Ergänzung des Menschenbegriffes und seinen sittlichen Selbstbewußtseins, daher auch der Anwendbarkeit seines ethischen Grundgesetzes, erweitert sich der Umfang der Ethik mit dem Inhalt der Religion" [4]). Die Religion ist keine neue Bewußtseinsart, sondern ein neuer Inhalt, „eine neue Modifikation desjenigen Inhalts,

---

[1]) J. Schr. III S. 164.

[2]) B. d. R. S. 42. „Daß die Religion als eine eigene und selbständige Richtung des Bewußtseins überhaupt nicht aufrecht erhalten werden könne, dieweil ja das Gefühl ihr nicht zuerteilt, eine andere Richtung des Bewußtseins aber für sie nicht ausfindig gemacht werden kann. Dieser Konsequenz konnte ich selbst in der in meiner E. d. r. W. enthaltenen Formulierung nicht ausweichen. Und es ist von Wilhelm Herrmann anerkannt worden, daß ich damit nur die Konsequenz gezogen habe, die Kant selbst aus seiner Grundbestimmung der Religion nach ihrem Verhältnis zur Ethik hätte ziehen müssen. Ich habe die methodische Konsequenz nicht gescheut, daß die Religion sich in Ethik auflösen müsse."

[3]) Man kann sich nicht dem Urteil T. K. Oesterreichs anschließen, das er über diese Wandlung bei Hermann Cohen fällt (vgl. Überwegs-Grundriß 4. Bd. 12. Aufl. 1923 S. 438): Eine wesentliche Standpunktänderung, wie man sie in Cohens letzter Schrift über den Begriff der Religion hat finden wollen, ist in Wahrheit nicht eingetreten. Es ist aber gerade in der Entdeckung der Eigenart der Religion im Individuum das Prinzip des bisherigen Standpunktes von Cohen aufgegeben worden, ohne daß ihm die Zeit geblieben wäre, ihn tatsächlich im Ganzen umzubilden.

[4]) B. d. R. S. 58.

dessen Erzeugung durch eine reine Bewußtseinsart bereits gesichert ist“ [1]). „Der neue Inhalt allein begründet die Eingliederung in das System.“

Die Modifikation des Inhalts könnte sich schon in der Ethik vollziehen, ohne daß ein neuer Inhalt erzeugt zu werden braucht. So würde sich immanent der Umfang der Ethik erweitern, aber kein anderes als das sittliche Sein erzeugt werden.

So ist es offenbar bei Cohen nicht gemeint. Zweifellos muß das Sein der Religion den Zusammenhang mit dem Sein der Sittlichkeit wahren. Ihre Lösung würde für den neuen Inhalt auch eine neue Bewußtseinsart in Anspruch nehmen, die das System des Idealismus durchbrechen würde. Die Differenz liegt aber in der Eigenart des Inhalts, den die Ethik mit ihren eigenen Mitteln allein nicht erzeugen kann. „Die Methode ist eine neue, aber keine fremde. Sie ergänzt die einheitliche Methode der Ethik, aber es muß ihr Eigenart zugesprochen werden . . . .[2])“

Die Eigenart des Inhalts, überhaupt die Veränderung des Cohenschen Denkens erweist sich an zwei Begriffen, die sich erst im Spätwerk deutlich aufzeigen lassen. Gleichzeitig mit dem Begriff des „einzigen Menschen“, des „absoluten Individuums“ [3]) tritt der Gedanke der „Einzigkeit“ Gottes mit immer größerer Schärfe hervor [4]).

Unser zweiter Ansatz an diesem Punkte des Cohenschen Werkes erweist sich als notwendig, weil durch diese beiden Begriffe der Begriff der Religion für Cohen zur endgültigen Deskription gebracht wird und so der Gesichtspunkt zu Tage tritt, unter dem die Differenz zum Mythos evident wird.

---

[1]) B. d. R. S. 44.

[2]) R. d. V. Leipzig 1919 S. 18.

[3]) R. d. V. S. 193.

[4]) Die Religionsphilosophie Cohens erhält durch die Beziehung dieser beiden Begriffe aufeinander ihre letzte Ausprägung. Die Entwicklung der Begriffe selbst geschieht vollständig unabhängig voneinander. Der Begriff der Einzigkeit des Menschen ist die Konsequenz einer Modifikation innerhalb des Gebiets der Ethik, der Begriff der Einzigkeit Gottes aber entwickelt sich aus einer immanenten Tendenz zur letzten Fortentwicklung bis zum Begriff der Einzigkeit als aus eigenem schon im metaphysischen Ansatz selbst enthaltenen Motiven.

Welches sind die Gründe, die Cohen veranlaßt haben, der Religion Eigenart neben der Ethik zuzuschreiben?

Ausschlaggebend für die Wandlung ist der Begriff des Individuums, das nach der Äußerung eines christlich-theologischen Kritikers in der Ethik des reinen Willens nicht ausreichend berücksichtigt wurde [1]).

Die Ethik hatte gemäß ihrer Methode für eine Selbständigkeit des Individuums neben der Allheit keinen Platz. Sie kommt bei ihrem methodischen Gegensatz zu allem Sinnlichen und Empirischen am Menschen zur Konsequenz, daß sie das Ich des Menschen zuerst der Individualität entreißen muß, um diese ihm dann in erhöhter und geläuterter Form wiederzugeben. Das Individuum gehört der unendlichen Gliederreihe der Menschheit an. „Das Ich des Menschen wird .... zum Ich der Menschheit." Und in der Menschheit erst „vollzieht sich die wahre Objektivierung, welche das menschliche Subjekt ethisch zu sichern vermag." Solange der Mensch dieser Objektivierung seiner selbst nicht fähig ist, bleibt er in der Unbestimmtheit des Empirischen gefangen und die Reinheit kommt nicht zustande, welche die Ethik ihrer Grundmethode gemäß zur Aufgabe hat. Er ist nur ein sinnliches und als solches noch garnicht geschichtliches Individuum. Zu diesem wird er erst dadurch, daß die methodischen Mittel der Geschichte an seinem Begriff zum Vollzug kommen. Aber alle diese methodischen Mittel des geschichtlichen Menschen haben als ihren Zielbegriff die Menschheit. Die Ethik kann den Menschen schlechterdings nur als Menschheit erkennen. Auch als Individuum kann er nur Träger der Menschheit sein. Und als dieser Träger der Menscheit verliert er nicht den Charakter des Individuums, wenn er zum Symbol der Menschheit

[1]) Cohen gibt selbst einmal an (B. d. R. S. 56), daß W. Herrmann Kritik an der Ethik ihn zu dieser Änderung seines ursprünglichen Standpunkt bewogen hat. Hierüber hinausgehend scheint uns aber der Gedanke des Individuums schon in der Ästhetik vorgebildet zu sein. Es ist äußerst bemerkenswert, daß der erste Durchbruch zum Konkreten bei Cohen schon in der Ästhetik d. r. G. erfolgt. In der Kunst entdeckt er den konkreten, lebendigen Menschen. Dieser Weg über die Kunst in die Tiefe des Menschen ist umso erstaunlicher und ist bezeichnend für die Schärfe der biographischen Wendung, als die Ethik selbst noch vollständig von der Abweisung eigener systematischer Ansprüche der Religion erfüllt ist. Nur Logik und Ethik dürfen Vorbedingungen des „reinen Gefühls" sein.

wird. Die Menschheit erst verleiht ihm in diesem Symbol die echte Individualität. So werden in der Ethik die Ansprüche des Individuums auf die Allheit verwiesen [1]).

Gibt es aber nicht Fragen der Menschen, die nicht schlechthin aus dem Begriff der Allheit lösbar werden?

In diesem Falle stellt sich heraus, „daß die Ethik als ein Glied der systematischen Philosophie, wie sie bisher zur Darstellung gekommen ist, nicht ausreichend imstande wäre, den ganzen Inhalt des Menschen zu beherrschen [2]).

Ein Rückblick auf die Ethik verdeutlicht das entscheidende Neue. Schon dort heißt es, daß die Sünde das Individuum zur Entdeckung gebracht habe [3]). Es ist „die Seele, welche sündigt". Die Seele ist die Person, ist das Individuum. Durch diesen neuen Begriff des Menschen lehnt Ezechiel die polytheistische Mythologie von der Ate der Geschlechter ab. Im Mythos ist der Mensch nicht Individuum, sondern umlösbar mit seinem Geschlecht verknüpft. Der Schicksalsbegriff, das Verhängnis (griech. heimarméne) ist der wesentlichste Begriff des mythischen Denkens.

Der Grundgedanke, in dem der Schwerpunkt des ganzen mythologischen Systems liegt und der den eigentlichen Kern des Schicksals bildet, ist der Begriff der Schuld. Die Ate erstreckt sich über ein Geschlecht; über ein bevorzugtes Geschlecht, an dem das Menschenschicksal sich veranschaulicht. Die Individuen dieses Geschlechts werden vom mythischen Gedanken des Schicksals aus nur als stammesverbunden, Glieder ihrer Sippe gesehen. Werden die Individuen dadurch entselbstet? Diese Frage stellt der Mythos nicht. Er sieht noch keine Differenz zwischen dem Individuum und seinem Geschlecht. Das Böse ist die Schuld. Und die Schuld ist das Verhängnis. Der Mythos nimmt an dieser Verbindung der Begriffe keinen Anstoß. Weh Dir, daß Du ein Enkel bist! Dieses „Wehe" bedeutet nicht Mitleid, sondern ein Verdikt.

Der Zusammenhang des Blutes wird als Natur und als Naturzwang empfunden. Die Seele des Verstorbenen ist zunächst

[1]) R. d. V. S. 15 ff.
[2]) R. d. V. S. 14.
[3]) Ethik d. r. W. S. 299.

ein Spukgeist, der Schaden bringt. In der Seele lebt daher der Zusammenhang zwischen den Toten und den Lebendigen fort. Es ist aber darum nicht weniger die eigene Tat des Sohnes, welche die Seele des Vaters in ihm erweckt. Diesen natürlichen Zusammenhang stellt eben die Schuld des Schicksals dar. Es besteht kein Widerspruch und kein Unterschied zwischen der Schuld des Enkels und des Ahnen. Die Schuld des Enkels ist zugleich die Schuld des Ahnen. Und die Schuld des Ahnen ist nichtsdestoweniger auch die Schuld des Enkels. Die Schuld vermag sie zur Einheit zusammenfassen, weil Einheit auch in ihrem natürlichen Wesen angenommen wird. Diese Einheit vollzieht eben das Schicksal, welches nicht ohne den Zusammenhang des Geschlechts gedacht wird.

So hängen die Begriffe des Schicksals, der Schuld, des Geschlechts zusammen. Das Individuum bildet darin nicht einen besonderen Begriff. Es ist in seinem Geschlecht, also in seinem Schicksal und in seiner Schuld enthalten und verfangen. Daher bildet die Schuld das Grundmotiv in dem Begriff des Schicksals und damit auch in dem des Geschlechts. Das Geschlecht aber stellt den Menschen dar. So wird der Schuldbegriff im Mythos zum Grundmotiv des Menschen.

An der Entwicklung des Schuldbegriffes läßt sich die Geschichte der sittlichen Kultur abwandeln. Der Fortschritt und die Entwicklung verzweigen sich vom Mythos aus überall nach zwei Richtungen: zur Religion und zur Poesie hin. Es ist schwer zu entscheiden, welche Abzweigung früher und entscheidend ist. Religion und Poesie verbinden sich schon in ihren ersten Anfängen nicht nur zu ihren eigenen Zwecken, sondern zu dem gemeinschaftlichen Problem, das die Freiheit bildet. Die Freiheit muß Problem in Religion und Poesie werden, weil das Individuum in beiden, aus der Bindung des Geschlechts sich lösend hervortritt. Die Freiheit ist ein Gedanke, der in Religion und Poesie wohl auftaucht, aber nicht ausreift.

Mit dem Problem der Freiheit aber beginnt die theoretische Kultur; der Gedanke der Freiheit bringt in Abgrenzung vom Schicksalsbegriff des Mythos den Kulturbegriff des Individuums zur Konkretion. Die Wissenschaft erst, die Ethik zerreißt den Schleier, der das Individuum verdeckt. Der Mythos fügt ge-

heimnisvoll Schuld und Schicksal im Geschlecht zusammen. Die Freiheit bringt das Individuum zur Geltung. Schuld und Schicksal lösen sich vom Geschlecht ab, die eigene Schuld des Individuums wird sein eigenes Schicksal; denn das Individuum ist der Urheber seiner Taten. Der Mythos kennt keinen Urheber[1]).

Das ethische Problem der Freiheit läßt das Individuum mit seinen besonderen Geltungsanspruch hervortreten. Selbsterkenntnis in der Sünde ist Voraussetzung für die reine ethische Geltung der Freiheit.

Mit der Entdeckung des Individuums ist schon in der Ethik des reinen Willens der Ansatz gegeben, der auf die Entwicklung im Spätwerk Cohens hinweist. Das Individuum wird erzeugt; es kann aber in dieser Epoche des Cohenschen Werkes noch nicht zu selbständiger methodischer Bedeutung gelangen, sondern besitzt seinen Wert nur in Projektion auf die Allheit, als Glied der Menschheit, die das Individuum erst ethisch zu fundieren vermag.

Stand im Frühwerk Cohens die Richtung auf die Allheit der gedanklichen Auswertung des Individuums im Wege, so wird in der Religion der Vernunft der Ansatz zur Ausführung gebracht. Das Individuum tritt als selbständiges Einzelwesen in das Blickfeld. Es wird geradezu zum Problem der Grenze zwischen Religion und Ethik und weiterhin zwischen Religion und Mythos.

Die Entdeckung des Menschen durch die Sünde ist der Ursprung, auf den die Entwicklung der Religion zurückgeht. Mit diesem Gedanken wird die Person begründet, die in ihrer Selbsterkenntnis ihrer Sünde den Grund zur Selbsterzeugung als sittliche Persönlichkeit legt. Das Bewußtsein seiner Sünde kann jedoch nicht durch den Gedanken an die sittliche Zukunft der Menschheit vom Herzen des Individuums fortgenommen werden. Das Urteil des Richters über das Schuldig aufgrund der den Paragraphen des Gesetzes entsprechenden Ermittlung des Tatbestandes kann den Schuldigen nicht von dem Bewußtsein seiner eigenen Schuld befreien. Für die Ethik ist der Mensch doch letzten Endes nur ein Beziehungspunkt ihrer Probleme, ein Fall. Das Individuum als Individuum verlangt nach Erlösung, nach

[1]) Ethik d. r. W. S. 344.

Befreiung von seiner Schuld. Der Menschheitsmessianismus Jesaias findet seine Ergänzung in dem Wort Ezechiels von der Seele, die sündigt. Nicht mehr die soziale Sünde gegen die Allheit steht im Vordergrund, sondern die Tatsache des sündigen Ich, dessen vernichtende Wucht kein Menschheitsidealismus auszugleichen vermag.

An dieser Stelle wird noch einmal die Stellung der Religion zur Ethik deutlich. Eigenart, nicht Selbständigkeit besitzt die Religion gegenüber der Ethik. Die Entdeckung des Individuums muß auf den in der Ethik erzeugten Begriff des Menschen bezogen bleiben. Auch die Religion muß auf die Menschheit bezogen werden, aber ohne „daß dadurch die volle Individualitätsbedeutung des Menschen verkürzt wird“ [1]).

Das Individuum, das erlöst werden soll, ist entdeckt. Das Ziel der Erlösung liegt nicht nur in der Befreiung von seinem Schuldbewußtsein durch die Korrelation mit Gott, sondern zunächst auch im Menschen selbst, in der „Versöhnung“ des Menschen mit den Widersprüchen, die sein Individuum nicht zur Einheit des Ich kommen lassen [2]). Die geschlossene sittliche Persönlichkeit, die Einheit und Gradlinigkeit des sittlichen Willens, die Fähigkeit zur Selbstverwandlung und Selbsterneuerung des Menschen machen das Individuum zur vollen Reife. Der Mensch besitzt die Fähigkeit, sich vom Schicksal loszulösen und frei zu handeln. Nicht dauernd mit der Sünde und dem Schicksal verknüpft, sondern frei in Willensentschlüssen und Handlungen, ist der Mensch nicht mehr abhängig von den Relationen der Mehrheit, in die er verflochten ist, sondern ist „eine selbständige, geistige, weil sittliche Persönlichkeit“ [3]).

---

[1]) B. d. R. S. 60: „Die Harmonie von Ethik und Religion wird eintreten, wenn auch die Religion auf die Menschheit bezogen wird, und zwar, ohne daß dadurch die volle Individualitätsbedeutung des Menschen verkürzt wird.“

[2]) R. d. V. S. 221.

[3]) R. d. V. S. 228.

2. Unterscheidung von Religion und Mythos am Begriff des Individuums.

An dieser Stelle tritt die schärfste Differenz zwischen Religion und Mythos hervor. Der Begriff des Individuums bei Cohen beansprucht, die Geltung und Wirkungsweise der Religion jenseits des Mythos zur schärfsten Prägnanz zu bringen.

Es ist einer der wesentlichsten Grundzüge im mythischen Denken, daß in ihm der Begriff des Individuums noch nicht zur Ausprägung gekommen ist. Das Individuum bildet keinen besonderen Wertbegriff. Eine der wichtigsten Denkbeziehungen der Mythologie ist, daß das Geschlecht den Menschen und der Mensch das Geschlecht repräsentiere. Die Vernichtung eines Feindes ist ein Racheakt an dessen gesamter Sippe. Der Einzelmensch trägt neben seiner eigenen Schuld noch die Schuld der Generationen als unabwendbares Verhängnis des Schicksals. Seine Strafe ist nicht Urteil über ein eigenes Vergehen, sondern Verdikt des Geschlechts. Der Einzelne ist kein Individuum, weil das mythische Denken das Individuum nicht kennt. Der Mensch ist Nachkomme und darum Erbe der Ahnen und deren Schuld. Gott ahndet die Schuld der Väter an den Kindern. Der Einzelne kann sich selbst nicht zum Individuum erheben solange er nicht selbst Urheber seiner Schuld, sondern die Gesamtheit der Träger der Schuld ist. Die griechische Tragödie zeigt hier ihre Bindung an den Mythos; aber auch die jüdische Religion, an deren Quellen doch Cohen die Religion der Vernunft erweist, zeigt in ihrem historischen Verlauf noch das Ringen um das Individuum, um die „Seele die sündigt“[1]). Die Seele sündigt. In der Selbsterkenntnis der Sünde und dem Bewußtsein der eigenen Schuld liegt der Quell der Erzeugung des Individuums durch die Religion. Jener „ideelle“ Punkt des historischen Geschehens, an dem das Individuum Konturen bekommt, ist zugleich für Cohen auch der ideelle Ursprungsort der Religion. Wenn die Propheten die soziale Sünde gegen die Gerechtigkeit noch mit der Sünde gegen Gott gleichstellen, so läßt sich dieser menschheitsgeschichtlich so überaus wichtige Begriff philosophisch noch in die Ethik aufnehmen, in eine Ethik

[1]) R. d. V. S. 23.

allerdings von der Weite und Historizität, wie sie die Cohens besitzt, in der der Gottesbegriff nicht undiskutiert bleiben kann und die ihn in ihr Lehrgebäude aufgenommen hat. Religion aber in ihrer spezifischen Beziehung auf den Menschen und in ihrer Eigenart als Phänomen entsteht erst dort, wo die Fragen zwischen Himmel und Erde in das Individuum münden, wo der Einzelmensch die Fragen der Welt und des Lebens in sich zusammengeballt findet. Das Individuum ist losgelöst von den Relationen der Allheit; der einsame Mensch wird zum Problem der Religion. Freilich entsteht an diesem Punkte auch der Typus des wissenschaftlichen, reflektierenden Menschen. Aber der Unterschied wird sofort deutlich. Der einzelne Mensch als homo religiosus läßt in seiner Beziehung zur Religion die nun nicht mehr mythologischen Fragen nach rechtem Tun, Schuld und sittlichem Leben durch sein Herz gehen. Er selbst tritt als Individuum in Kraft, seine Schuld, nicht die des Geschlechts, seine eigenste Bindung an Gott wird zum Mittelpunkt der religiösen Fragestellung. Im Mythos kann das Individuum als Ich nicht entstehen. Die Mythologie kennt nicht den einsamen, leidenden Menschen; ihr Zauber erfüllt den primitiven Geist zu mächtig, als daß sein Herz vom Leiden ergriffen und zum Mitleid erregt werden könnte. Kein mythischer Intellekt kann die Liebe zu Gott erzeugen; erst in der religiösen Liebe wird das Du entdeckt und an dem Du das eigene Ich gewonnen[1]). „Das Individuum denkt sich isoliert und also absolut. Und in dieser Isolierung weiß es sich nun keinen Rat, dieweil es sich von dem Bewußtsein seiner Schuld nicht lossprechen kann." Das Individuum kann sich von dem Bewußtsein der eigenen Schuld nicht mehr freisprechen und es auf die gens und das Fatum abwälzen. Es ist ein unabhängiges sittliches Wesen entstanden, hat sich als ein Selbst gefunden. Mag die Bindung an soziologische Relationen noch so stark sein, das Individuum, das Ich muß seine Selbständigkeit bewahren, es kann sich selbst als Faktum nicht wieder vernichten. Für den schuldigen Menschen stellt nicht mehr die Allheit, sondern seine Korrelation mit Gott die einzige Möglichkeit dar, vom Bewußtsein seiner Schuld er-

[1]) R. d. V. S. 167–169.

löst zu werden. „Wenn . . . nicht die Korrelation zu Gott für ihn in Kraft träte, so wäre er schlechterdings für die sittliche Welt, für sein Bewußtsein in ihr verloren[1])."

3. Unterscheidung von Religion und Mythos am Begriff der Einzigkeit Gottes.

Der andere, die Cohensche Religionsphilosophie konstituierende Begriff, die „Einzigkeit Gottes" ist hiermit hervorgetreten. Die Cohensche Religionsphilosophie überhaupt ist bestimmt in der Polarität der Begriffe, die das Signum der Einzigkeit tragen[2]). Nicht allein das einzige, absolute Individuum wird in seiner spezifischen Bedeutung für die Religion zum Kriterium von Religion und Mythologie, sondern auch der andere fundamentale Begriff, die Einzigkeit Gottes, rundet den Cohenschen Begriff der Religion ab und gibt ihm seine letzte, ihn von mythologischen Vorstellungen abscheidende Ausprägung.

Der Cohensche Gottesbegriff tritt nicht schon von Anfang an mit dem absoluten Anspruch auf Einzigkeit auf.

Er wird im Zusammenhang mit zwei logischen Begriffen konstituiert, die für den Ursprung des monotheistischen Gottesgedankens maßgebend sind:

a) dem Begriff der Einheit,
b) dem Begriff des Seins.

Als logische Begriffe müssen sie den Anteil der Vernunft am Gottesbegriff der Religion bilden und zugleich wiederum auch als Begriffe des Kulturbewußtseins die Religion vom Mythos als dem Vorelement der Kultur differenzieren.

---

[1]) R. d. V. S. 197 (2. Aufl. S. 196.)

[2]) Es ist besonders das Verdienst von H. Graupe: Die Stellung der Religion usw, diese Polarität bei Cohen noch einmal deutlich zur Anschauung gebracht zu haben. Cohen selbst geht auf den Begriff des einzigen Individuums ganz allgemein vor allem in dem Werk B. d, R., dann aber auch in R. d. V. S. 13–17 und im 10. Kapitel S. 193 ein. Für den Begriff der Einigkeit Gottes vgl. vor allem R. d. V. sowie den überaus wichtigen Aufsatz „Einheit oder Einzigkeit Gottes" aus dem Jahre 1917 dem letzten Werk, das Cohen noch wenige Tage vor seinem Tod dem Druck übergeben hat; jetzt abgedruckt in J. Schr, I S. 87 ff.

a) Der Begriff der Einzigkeit als Charakteristikum Gottes und als der Gedanke, auf dessen gedankliche Erfüllung die Philosophie Cohens nach seiner Wandlung zielt, tritt zum ersten Mal in dem 1901 in Wien gehaltenen Vortrage über den „Stil der Propheten" auf[1]). Die Einzigkeit unterscheidet die Religion vom Mythos. „Religion ist die Lehre von Gott als dem Einzigen. Die Einzigkeit ist das Symbol für den Begriff der Wesensverschiedenheit zwischen Gott und allem, was nicht Gott ist."

Der Gedanke der Einzigkeit kommt hier ein einziges Mal — auf die zukünftige Entwicklung verweisend — zum Durchbruch, ohne aber in den gleichzeitigen systematischen Schriften diese neue Bedeutung zu erlangen. Der Begriff kommt schon in der in diesen Jahren entstandenen Ethik des reinen Willens zur Geltung, jedoch nicht in der Auszeichnung, wie sie die Einzigkeit später erklärt, daß „der einzige Gott eine n e u e Bedeutung seiner Einzigkeit" durch seine Korrelation mit dem Individuum vollzieht[2]).

Schon in der Ethik muß auffallen, daß Einzigkeit und Einheit geradezu gleichgesetzt werden. Durch den Begriff der Einheit Gottes in der gewöhnlichen Bedeutung des griechischen Monos grenzt sich der Monotheismus vom mythischen Pantheismus ab: der e i n e Gott verbürgt die „Einförmigkeit" der Sittlichkeit. Solange nicht die Idee e i n e s Gottes im Mittelpunkt des religiösen Denkens stand, konnte die „Tugend gegen den einen Gott zur Sünde gegen den anderen Gott werden". (Keuschheit ist eine Sünde gegen Aphrodite)[3]). Die Einheit Gottes hat aber noch in einem anderen Sinn Bedeutung für die Sittlichkeit. Es muß zugleich noch eine „einzige" Sittlichkeit für alle Menschen gefordert werden. „Der einzige Gott bedeutet nicht sowohl den Gegensatz gegen die vielen Götter als gegen

[1]) J. Schr. I S. 262 und 265.

[2]) B. d. R. S. 61. Es muß auf den Irrtum hingewiesen werden, daß das gemeinsame Auftreten dieser beiden Begriffe auch eine korrelative Bedingung in der Konstituierung der Begriffe bedeuten. Es verhält sich nicht so, als könnte der Gedanke des einzigen Gottes allein durch die Beziehung auf den Begriff des Individuums entstehen und umgekehrt.

[3]) Ethik d. r. W. S. 298.

die vielen Menschen und Völker. . . . Die Einheit Gottes bedeutet von Anfang an nichts anderes als die Einheit der Menschheit[1])."

Es besteht an dieser Stelle noch kein Unterschied zwischen der Einheit und der Einzigkeit Gottes. Einzigkeit hat den Sinn einer Einheit und Einförmigkeit der Sittlichkeit für die Einheit und Gesamtheit der Menschheit.

Die spätere Entwicklung und Spezifizierung dieser Begriffe läßt dagegen die Tendenz des monotheistischen Gottesbegriffs gerade in seiner Entwicklung über den Gedanken der Einheit hinaus erkennen. Es wird zwar noch der in seiner grundlegenden Bedeutung für die Geschichte des religiösen Problems anerkannte Gedanke der Einheit festgehalten. „Die Einheit ist das fundamentalste und universellste Mittel des Denkens. Denken ist überhaupt daher das Denken der Einheit. Dem Denken ist Vereinigung all dessen, was ihm als Material dient. . . . Die Einheit bildet daher den Charakter des Geistes[2])." Xenophanes vollzieht den ungeheuer wichtigen Übergang von der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zur Einheit des Kosmos. Er identifiziert diese Einheit des Kosmos mit dem Gedanken Gottes und wird so „zum Vorläufer des Monotheismus im Griechentum". Er überträgt „diese große Errungenschaft von der Einheit des Kosmos auf das bisher mythologische Problem Gottes . . . und er lehrt dadurch der Mythenwelt gegenüber den Gedanken von der Einheit Gottes, die durch Zeus gegen den gesamten Götterhimmel vertreten wird[3])". In der Zusammenfassung der Vielheit der Dinge im Begriff der Einheit und in der Identifizierung dieses Einheitsbegriffes mit dem Begriffe Gottes löst sich der Gedanke des Monotheismus aus der Bindung mit dem Mythos los. Der Kern des hier entstehenden Monotheismus liegt in dem Kampf gegen die Vielheit der Götter und ihre Darstellung in der Sinnenwelt. In der Indentifi-

[1]) Ethik d. r. W. S. 214.

[2]) J. Schr. I S. 87.

[3]) J. Schr. I S. 88. Vgl. dazu die Gleichheit der Fragestellung im 1. Teil unserer Darstellung.

zierung der Seinsidee der Welt mit dem Sein Gottes, mit der Aufhebung der Trennung von Kosmos und Gott erweist sich diese Vorstufe des Monotheismus aber als Pantheismus. Wir wissen, wie die Möglichkeit einer reinen Ethik an die Unterscheidung des Seins der Natur und des Seins des Sollens gebunden ist. So kann Pantheismus keine Religion sein; das aber bedeutet: „daß die Einheit nicht der zulängliche Ausdruck sein kann für den ersten Begriff des Monotheismus". „Sie ist immer nur sein negativer Ausdruck, der die Differenz vom Polytheismus bezeichnet [1])."

Der Unterschied von allen mythologischen Denkbeziehungen ist hiermit sichergestellt. Die religiöse Spekulation jedoch bleibt nicht bei der Negation stehen, sondern sie sucht den positiven Sinn des Monotheismus aufzuhellen.

„Positiven Sinn hat die Einzigkeit". „Gott und Welt können nicht eine Einheit bilden; denn Gott ist einzig [2])".

Die Positivität dieses Begriffes liegt für Cohen vor allem in dem strengen Bezug, den er zu dem anderen konstituierenden Begriff des Gottesgedankens besitzt: zu dem Begriff des Seins.

b) Die von Xenophanes erdachte Einheit des Kosmos identifizierte Parmenides nicht mehr mit Gott, sondern verwandelte den Kosmos in „den anderen Grundbegriff des Denkens: in den des Seins". Er sucht das Sein nicht mehr in der Konkretion der Gottheit am Gegebenen zu finden, sondern erweist sein theoretisches Interesse am Begriffe des Seins.

Zu diesem Problem des Parmenides findet Cohen eine Analogie in der Bibel, die „mit dem Denken selbst nicht operiert, denoch das Sein sich zum Problem setzt" [3]): „Die Offenbarung am Dornbusch." (II. Mos. Kap. 3.) „Als

---

[1]) J. Schr. I S. 88, R. d. V. S. 47. Und ferner ist sie (die Einheit Gottes) auch der negative Ausdruck gegen den Pantheismus„ insofern sie negativ die Zusammengesetztheit und dadurch die Identität mit der Welt ausschließt.

[2]) R. d. V. S. 47, J. Schr. I S. 91.

[3]) J. Schr. I S. 90.

Moses bei der ersten Offenbarung Gottes an ihn am Dornbusch die Frage stellte: „Wenn die Kinder Israels mich fragen, wer ist der Gott, der Dich zu uns gesandt hat? welches ist sein Name?", da antwortete ihm Gott: „Ich bin, der ich bin. So sollst Du den Israeliten sagen: Ich bin hat mich zu Euch geschickt."

So enthüllt sich für Cohen im Anschluß an griechische Problemstellung und in Ausdeutung der biblischen Quellen der letzte Sinn im Begriff des Einzigen bei Gott: Gott ist das Sein [1]). Der einzige Gott bedeutet das einzige Sein und zwar den einzig Seienden [2]).

Wenn die Einzigkeit Gottes in Abwehr aller pantheistischen Vorstellungen bedeutet, das Gott und Welt logisch nicht zur Einheit gebracht werden können, so tritt mit dem Gedanken des einzigen Seins Gottes zugleich das Problem der Relation von Gott und Welt, von Sein und Dasein in den Vordergrund. Es muß in der Einzigkeit eine immanente Beziehung auf die Welt gesetzt sein, von deren Sein aber das göttliche Sein durch die Einzigkeit unterschieden wird. Bedeutet diese Auszeichnung Gottes als des einzigen Seins nicht schlechthin eine Vernichtung alles anderen Seins; verwandelt sie nicht die Welt in eine Fiktion?

Die Einzigkeit muß ihre Positivität darin erweisen, daß sich aus ihr das Sein der Welt und des Menschen muß logisch herleiten lassen.

Cohen knüpft in seiner Ausdeutung des Schöpfungsaktes an Maimonides an. Dieser hatte bereits in den sogenannten negativen Attributen Gottes die Negation der Privation des Seins und somit ihre Positivität erkannt. „Gott ist nicht träge." Die Trägheit ist ein privatives Attribut. Die Privation wird negiert. Gott ist nicht träge, d. h. er wird zum Ursprung der Aktivität [3]). Die Aktivität,

---

[1]) B. d. R. S. 45. Gott bedeutet in der Religion, was das Sein in der Philosophie bedeutet.

[2]) J. Schr. I S. 91.

[3]) R. d. V. S. 73: „Wenn es als ein negatives Attribut der Privation eine Bedeutung hat, daß Gott nicht müde sei, so liegt der tiefere Sinn dieser Bedeutung darin, daß die Trägheit nicht nur für ihre Abwehr und Ausschließung figuriert, sondern daß diese Ausschließung durch eine wahre, eine neue Posi-

die Schöpfung, ist dem Begriff der Einzigkeit immanent. Gott wird gemäß dem Anteil der Vernunft an der Religion zum Schöpfer. So ist das Urteil des Ursprungs, dessen Bedeutung für Logik und Ethik wir kennen, auch in der Religionsphilosophie Cohens gültig und angewandt. Das Endliche fordert seinen Ursprung, kann ihn aber in sich selbst nicht finden. Darum wird die Schöpfung geradezu zum Definitionselement der Einzigkeit Gottes, die „zu ihrer begrifflichen Konsequenz das Dasein der Natur" hat. Die Schöpfung ist ein notwendiges Attribut Gottes[1]).

Diese Korrelation macht den Unterschied zum Mythos evident. Die Schöpfung kann nicht die Bedeutung einer creatio ex nihilo haben. Nur der Mythos bleibt stehen bei dem Wunder des zeitlichen Anfangs, er stellt die Frage nach der Schöpfung als einer Erzeugung aus dem Nichts oder dem Chaos, aus einer Urmaterie oder als Emanation der Gottheit. Nur der mythische Mensch überhaupt interessiert sich für die Frage nach dem kausalen Ursprung der Welt.

In der Religion wird diese Frage zurückgedrängt durch die neue Fragestellung — derjenigen Frage, die der Kulturmensch allein stellen darf, der ethischen — nach dem Wohin der Welt. Die Teleologie der Ethik tritt gegenüber dem kausalen Interesse des Mythos in Kraft. Wie unsere Darstellung zeigte, hatte Cohen schon in den früheren Schriften[2]) den Unterschied von Mythos und Religion an diesem

---

tivität begründet, die Negation daher gänzlich entwurzelt wird. Diese neue Positivität wird entdeckt und bestimmt in dem Begriff des Ursprungs, der als Kategorie in der L. d. r. E. zur Auszeichnung gekommen ist. Und was logisch der Ursprung bedeutet, das muß der Anteil der Vernunft an der Religion auch für das Problem der Schöpfung zur Ermittlung bringen. Und diese Bedeutung für die Schöpfung hat Maimonides dem negativen Attribut der Privation verliehen. Gott ist nicht träge, d. h. er ist der Ursprung der Aktivität.

[1]) B. d. R. S. 45, J. Schr. I S. 32. „Es ist ein wesentliches Moment im Begriff des einzigen Gottes, daß die Natur und die Menschenwelt ein Dasein verlange. Gott und Natur sind nicht zwei Potenzen, die nebeneinander, geschweige einander gleich bestehen könnten, sondern die Einzigkeit Gottes hat zu ihrer begrifflichen Konsequenz das Dasein der Natur. Die Schöpfung ist ein notwendiges Attribut Gottes."

[2]) J. Schr. III S. 124 ff. Ethik d. r. W. S. 402, 405 ff.

Unterschied der Fragestellung bestimmt. „Der Begriff der Zukunft unterscheidet die Religion vom Mythos." Darin zeigt sich der sich aus dem Mythos herausringende Mensch, daß er jene letzten Fragen, die der Mensch prinzipiell nicht mehr zu beantworten vermag, ins Ethische projiziert, zum ethischen Postulat erhebt. Den Mythos von der Insel der Seligen gestaltet die Religion in der Forderung des Messianismus um. So wird auch der Mythos der Schöpfung durch die ethische Fragestellung überwunden. Der Mensch, der sich einer sittlichen Welt zugehörig weiß, fragt nach der Erhaltung der Welt für die Sittlichkeit. Sein Interesse richtet sich nicht auf die Schöpfung am Anfang, sondern sie hat für ihn nur Sinn als Erneuerung, die den Anfang idealisiert und die Schöpfung zu einer Sache der Kontinuität in der „Beständigkeit der Erneuerung" macht, in der jeder Tag einen neuen Anfang bildet. „Jeder Tag ist ein neuer Anfang. Das Mysterium des Anfangs löst sich auf in das alltägliche Wunder der Erneuerung, mithin in das der Erhaltung der Welt." Die Erneuerung tritt an die Stelle der Schöpfung. „Der Schöpfer wird zum Erhalter"[1]).

So wird der Sinn der Schöpfung erst durch ihre Beziehung zur Sittlichkeit vollständig klar und den mythologischen Denkbezirken entzogen. Die Erneuerung der Welt ist das ethische Korrelat zum logischen Begriff der Erhaltung. Wie die Einzigkeit Gottes den Ursprung für das Dasein der Welt bildet, muß sie auch zum Ursprung werden für den Begriff des Menschen, „insofern er von der gesamten Schöpfung ausgezeichnet ist als das Vernunftwesen"[2]), mithin zum Ursprung der sittlichen Vernunft. Der Terminus Offenbarung deckt diesen Sachverhalt. Offenbarung ist für Cohen eine Konsequenz aus den Begriffen der Einzigkeit und der Schöpfung. Die Offenbarung im mythischen Sinne als Materialisierung des göttlichen Geistes oder als Durchbrechung des immanenten Erkenntniszusammenhanges widerspricht dem Begriff der Autonomie. Der Begriff eines Mittlers zwischen Gott und Mensch

[1]) R. d. V. S. 79, J. Schr. I S. 93.
[2]) J. Schr. I S. 96.

(Logos bei Philo) wird eine Ablenkung des „reinen" Monotheismus, da in der Offenbarung die unmittelbare Korrelation erfolgt. Der Begriff der Einzigkeit selbst weist der Offenbarung jenseits des Mythos ihren logischen Ort zu. Der einzige Gott offenbart die einzige Sittlichkeit, die dem Menschen zur Aufgabe gemacht wird. Sie erfolgt im Herzen, in der Vernunft des Menschen selbst. Die Lehre wurzelt im Geist des Menschen. Diese Herkunft vom Menschen ist kein Widerspruch gegen die Offenbarung Gottes, sondern dieser Ursprung im Geist ist identisch mit der Offenbarung Gottes, der seinen heiligen Geist in den Menschen gelegt hat. Trotzdem bleibt der Unterschied zwischen Gott und Mensch streng gewahrt. Was für die menschliche Sittlichkeit die Reinheit des Herzens bedeutet, ist für Gott die Heiligkeit. Sie bleibt für den Menschen ewige Aufgabe; heilig ist allein Gott. Es ist von Bedeutung für den Begriff der Religion, daß diese Trennung scharf eingehalten wird und daß das Interesse an Gott sich in diesem Sinne auf die Sittlichkeit des Menschen konzentriert. Mit dieser Konzentration auf die Sittlichkeit wird die mythische Frage nach dem Wesen Gottes beseitigt.

B. Bedeutung der Cohenschen Unterscheidung von Religion und Mythos für die jüdische Religionsphilosophie[1]).

Die Philosophie Hermann Cohens erhält dadurch eine ganz besondere Bedeutung, daß Cohen als wissenschaftlich orientierter Philosoph das religiöse Problem im Zusammenhang mit der Theologie aufrollt. Er gestaltet das religionsphilosophische Problem in dem Sinne um, daß erst n a c h der Konstituierung einer eigentümlichen Ethiko-Theologie aus der Weltvernunft heraus dem Glauben des Menschen und seinem Verhältnis zu dem Gott dieser Theologie ein Platz im Kulturbewußtsein eingeräumt wird, sodaß eine Theologie eigener Art der eigentlichen Religionsphilosophie zeitlich wie systematisch vorausgeht. Er weist dem Gottesbegriff einen Platz in der Philosophie an, noch bevor er nach dem Verhältnis des Menschen zu Gott fragt, durch welche Frage doch erst das Problem der Religion formuliert wird.

Es gibt einen Brief Hermann Cohens als Dokument dieser tief religiösen, in seinem innersten Wesen wurzelnden Theologie. Schon im Jahre 1872 schreibt Cohen an Hermann Lewandowsky[2]): „Merkwürdig wird es Dir sein, daß ich den Kantischen Gott mitnehme, ja noch mehr, daß ich zu der Überzeugung gekommen bin, jeder Versuch in der Ethik sei gedankenlos, prinziplos, der ohne solchen Gott gemacht wird. Du siehst, er hat mich schon

[1]) Vgl. zu diesen Ausführungen vor allem Franz Rosenzweig: Einleitung zu den J. Schr. Cs., Berlin 1924. A. Lewkowitz: Religiöse Denker der Gegenwart Berlin 1923; dselbe: H. C. Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums MGWJ 1921; dselbe: Zur Philosophie der jüd. Religion, Jahresbericht des jüd. Theol. Seminars Breslau 1916; Ernst Cassirer. Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn in: Festgabe zum 10 jähr. Bestehen der Akademie für die Wissensch. d. Judentums 1929; David Koigen: Der moralische Gott, Berlin 1922; vgl. zu dem biographischen Material auch W. Kinkel: Hermann Cohen, Stuttgart 1924.

[2]) Abgedruckt bei Ucko: Der Gottesbegriff in der Philos. H. Cohens S. 6.

fanatisiert, wie es einem Gott geziemt. Aber Du sollst sehen, daß Du an diesen Gott auch glauben wirst."

Dieses Gottesbewußtsein, das schon vor seiner systematischen Formulierung in Cohen lebt und das später nach einem langen Weg der Selbstentdeckung und der Selbstoffenbarung, der Umkehr und der Heimkehr das ungeheure Gewölbe des Systems als Schlußstein krönt, erwächst aus der zuerst nur unbewußt wirkenden, im Alter aber mit philosophischer Kraft und religiöser Wucht besessenen jüdisch-religiösen Gedankenwelt. Der wissenschaftliche Idealismus und die Wissenschaft des Judentums sind die beiden Motive, aus deren Synthese erst die religions-philosophische Leistung Cohens zu ihrer Höhe wächst.

Wissenschaft des Judentums und Idealismus, Judentum und kantisch-platonische Philosophie — aus der unerhörten Spannung und Distanz dieser Gedanken resultiert das Problem Cohens, ob die Wissenschaft des Judentums die Feuerprobe der Philosophie bestehen kann, die als Quintessenz des Europäertums und deren kritische Methode für Cohen als die einzig zulässige zu gelten hat und das dann nach Cohens entscheidender Wandlung in die entgegengesetzte Richtung weist, ob der europäische Geist, sein Idealismus imstande ist, die Feuerprobe des Monotheismus zu bestehen; in der Einzigartigkeit des Gottesbegriffes und in der Leuchtkraft des messianischen Zukunftsgedankens, in denen das philosophische Cebäude seine Wahrheit und Menschheitsbedeutung zu erweisen hat.

„Gewiß, nur in den Anfängen, in den allgemeinen Zügen sind Judentum und wissenschaftlicher Idealismus miteinander verwandt. Die Verwandtschaft erstreckt sich sowohl auf die Methode wie auf die Richtung des Geistes. Judentum hat hier als philosophischer Ausdruck einer Religion zu dienen, die des Katechismus entbehrt. Die Thora als Lehre, als Methode und Weg zur Wahrheit, zum Zweck der Herstellung eines wahrhaftigen, richtigen Verhältnisses zwischen den Dingen und den Tätigkeitsarten — solch eine Auffassung der Thora überwiegt ihren dogmatischen zeitlichen Inhalt. Thora als Weg zur ideellen Anschauung der Welt, als Pfad zu Gott, dieser höchsten Voraussetzung des Weltbestandes, der richtigen Welt, ihres Sinnes"[1]).

[1]) D. Koigen: Der moralische Gott S. 135 ff.

Nichts anderes als „Thora", als ein Weg zur Wahrheit will die Philosophie Cohens sein. Eine solche Philosophie bedarf eines Ausgangs- und Stützpunktes; sie erfordert eine eigene, unabhängige Position im allgemeinen Bewußtseinsorganismus. Im hypothetischen Verfahren findet Cohen Ausgangspunkt und Richtung des Erkenntnisweges. Die Hypothese ist ein spontaner Akt, beinahe eine „Offenbarung" des Denkens, und in ihrer Eigenschaft als Gesetze und Gesetzmäßigkeit erzeugende Potenz schlägt die Hypothese die Richtung zu innerer Ordnung, zu Identität, Einheit und Wahrheit ein; durch sie schaut man die „Welt" und die „Dinge", sie bildet die freie, a priori genannte Voraussetzung der Erkenntnis. Der große Gedanke des immanenten, im Denken gewonnenen Ursprungs ist begründet.

Das Problem Gottes tritt hervor. Wo bleibt bei dieser Fundierung der Erkenntnis auf die freie Tat, den spontanen Akt des Geistes noch ein Ort für Gott, für eine zeugende und schöpferische Einheit und Einzigkeit übrig?

Ein Wissen und mit diesem das Bewußtsein der Welt und zugleich damit die Welt selbst, die aus dem Gedanken der Hypothesis und daher ursprünglich aus dem Denken erzeugt wird, auf der einen Seite, und auf der anderen Seite Gott, der ja selbst als Weltschöpfer gedacht wird, wie lassen sich dieser hypothesische Idealismus und diese Gottesidee miteinander vereinigen?

Im Dualismus dieses Gedankens liegt zutiefst, noch unausgeführt, die Wurzel jener unüberbrückbaren Differenz, die das wirkliche religiöse Bewußtsein, den homo religiosus, von einer religiös noch so durchglühten Konstruktion des Cohenschen Religionsbegriffes trennen.

Diese Spannung und Unausgeglichenheit steht im Rahmen jener Fragenkomplexe, wieweit es einem philosophischen System — und in unserm Falle dem kritischen Idealismus — gelingen kann, das Problem der Religion zu bewältigen. Eine Untersuchung dieser Fragen wird demgemäß ihre Kritik an den logischen Fundamenten des Systems ansetzen müssen. So wird namentlich für Lewkowitz[1]) die Kritik der neukantischen Re-

[1]) Die Religionsphilosophie des Neukantianismus. Ztschrft. f. Philos. u. Philos. Kritik, Bd 144, 1911.

ligionsphilosophie zu einem „Beitrag zur kritischen Lehre von der transzendenten Realität". Diese Meinung, der man sich bei einer Würdigung der Cohenschen Unterscheidung von Religion und Mythos vom Standpunkt der jüdischen Religionsphilosophie aus anschließen muß, steht in einer Linie mit der Gesamtdiskussion um religiöse Probleme in unserer Zeit, in der immer von neuem der Grundgegensatz von Transzendenz und Immanenz wiederkehrt. (Vgl. z. B. die Kritik, die Scheler an der anthropozentrischen Haltung Kants übt, der er die Theozentrizität der Bibel entgegenstellt[1]), die durchgängige transzendente Bindung des Glaubens im Katholizismus, betont gegenüber der idealistischen Subjektivität des Gewissens und Freiheit des Glaubens und schließlich auch den scharfen Protest Gogartens gegen eine Kantianisierung Luthers.)

Wo steht die Gottesidee im System Cohens?

Sie bildet nicht den Mittelpunkt, denn diesen hat, so wie in den großen idealistischen Systemen des beginnenden Jahrhunderts, die Vernunft inne. Er kann aber nicht wie diese Gott mit der Vernunft identifizieren, — davor bewahrt ihn sein Kantianischer Wahrheitssinn wie sein jüdisches Wissen um den Gott, der eben nicht zu identifizieren ist. Wenn Gott also nicht Fundament des Systems sein kann, was ist er dann? Kant „postuliert" Gott, da nur durch ihn die Harmonie von Tugend und „Glückseligkeit" gewährleistet werden kann. Für Cohen bedeutet dieses Zugeständnis an den sentimentalen Eudämonismus der Zeit höchstens einen kleinen Ausschnitt aus dem, was Gottesbewußtsein und Gottvertrauen meint. Er überwindet diesen Gottesbegriff als Postulat, das als solches kein konstruktiv notwendiger Teil des Systems ist, durch den Gedanken, daß Gott die Verwirklichung der Sittlichkeit, die Versittlichung der Natur verbürgt. Ohne ihn wäre Sittlichkeit ein schöner Gedanke, und die Natur hätte zwar Wirklichkeit, aber keine Wahrheit.

Wenn Gott „gefordert" wird, diese Forderung aber die Bedeutung eines Postulierens im Kantischen Sinne nicht haben kann, sondern Gott als notwendige Verbindung der zwei Seinswelten (Sein und Sollen) als Idee gesetzt werden muß, so wird

[1]) M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik S. 63/64, Anm.

die Frage nach dem Sinn der Idee in diesem Zusammenhang notwendig.

Für Cohen bedeutet Sein: ideelles Sein. (Der Mensch wird zum Begriff des sittlichen Selbstbewußtseins.) Von Gott sagt er einmal: „Gott ist Idee, das will sagen, er ist volles, reines, tiefstes Problem des Wissens [1])." Der tiefste Gehalt dieses Gedankens läßt sich erst in der Cohenschen Gleichsetzung von Idee und Hypothesis erfassen. „Aufhebung des Gegenstandes in seine Idee — Hegel dürfte man allenfalls so interpretieren, Cohen nicht. Mit dem Wort „Idee" ist gesagt, welcher Art die wissenschaftlichen Aussagen sind, die über Gott gemacht werden können; man kann also — das sagt das Wort — Gott nicht beschreiben, nicht berechnen, nicht begreifen; denn eine Idee ist weder ein Ding, noch ein gesetzlicher Zusammenhang, noch ein Begriff; aber man kann sagen, was ohne Gott nicht wäre, anders ausgedrückt: für was Gott „den Grund legt"; mit der Angabe dieser Grundlegungen ist für Cohen der Inhalt einer Idee erschöpfend angegeben; mit dieser Inhaltsangabe ist sie aber wahrlich nicht abgetan, sondern nun beginnt das, was Cohen ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit nennt, und diese „Fruchtbarkeit" kann die Philosophie zwar an einzelnen Beispielen feststellen, aber nur als ein — Faktum [2])". Cohen braucht Gott als Grundlegung dafür, daß eine Natur für die Sittlichkeit da sei, als Begründung dafür, daß die Natur nicht der Sittlichkeit und die Sittlichkeit nicht der Natur transzendent bleibe [3]).

Doppelt bedeutsam und eigentümlich ist diese Hypothesis. Die Natur wird hier nicht im Sinne der Naturwissenschaft als ein Geltungszusammenhang von Begriffen gefaßt, sondern die Hypothesis bezieht sich auf die wirkliche Natur und den wirklichen Menschen. Sie dient unmittelbar zur Fundierung der Wirklichkeit der Natur. Gott ist Urgrund der Wirklichkeit und nicht nur ein Begriff und Grundlage der mathematisch-naturwissenschaftlichen Realität. Ein Beweis, mit welcher Wucht und

---

[1]) Ethik d. r. W. S. 455.

[2]) Fr. Rosenzweig: Einleitung J. Schr. I S. 33.

[3]) Ethik S. 466.

aus welcher Tiefe heraus der Gottesgedanke in das Weltbild Cohens eingeführt wird[1]).

Andererseits aber widerspricht eine solche Fragestellung den systematischen Grundlagen der Philosophie Cohens[2]) und sprengt das gerade durch die Immanenz der Vernunft und des Gottesgedankens ausgezeichnete Gefüge seines Systems. Mit Rücksicht hierauf muß gesagt werden, daß zwischen Natur, Sittlichkeit (Mensch) und Gott aus systematischen Gründen nur eine Korrelation, ein logisches Verhältnis bestehen kann und darf.

So heißt die Scheu vor einer eigenen theologischen Metaphysik ihn auf halbem Wege stehen bleiben, eine eigene Erkenntnissphäre für die Gotteserkenntnis ausfindig zu machen[3]).

Der Fassung und Sinngebung des Gottesbegriffes bei Cohen gegenüber muß die jüdische Religionsphilosophie geltend machen, daß „Gott dem religiösen Bewußtsein nicht die Idee des Zusammenhanges zweier Erkenntnisgebiete, überhaupt nicht ein

---

[1]) Diese ontologische Fassung des Gottesbegriffs differenziert Cohen gerade von den neuesten religionsphilosophischen Theorien. Vom Ewigen im Menschen, Bd. I S. 347, sagt Scheler: „Alle diese Systeme, selbst noch der tiefe und reformatorische Versuch Ottos, . . . tragen in irgendwelcher Form die allgemeine Irrtumskonstante der modernen Philosophie überhaupt in ihrem Wesen: den erkenntnistheoretischen Subjektivismus oder den Grundsatz, es könnte ein ontischer Gegenstandsbereich ausschließlich durch die Natur der Akte oder geistigen Operationen bestimmt . . . werden, durch die er allein für den Menschen zugänglich ist. „Vgl. S. 363. Vgl. auch das überaus scharfe und zugespitzte Wort von Fr. Rosenzweig in „Die Schrift und Luther" Berlin 1926 über die Religionspsychologie, „die mit schildbürgerlichem Ernst das Fernrohr auseinander nimmt, weil sie hofft, darin die Sterne zu finden." S. 28.

[2]) Lewkowitz: Die Rel. Phil. des Neukantianismus Ztschrft. u. s. w.

[3]) Es wird hier jener Fragenkreis berührt, ob eine Philosophie, auch die am wenigsten kritizistische, Gott jemals anders als eine Idee nennen kann. Es sei das Argument erwähnt, daß der Mensch diese Idee persönlichst und ganz nahe fühlen kann, ganz unabhängig von der begrifflichen Arbeit der Philosophie, die garnicht den Hochmut haben darf, Gott anders denn als Idee zu benennen. (Ucko, Theol. Anmerkungen zur Rel.-Phil. H. Cs. in Mitteilungen des Allg. Deutsch. Rabbiner-Verbandes Nr. 2, Mannheim 1931.) Interessant und von besonderer Wichtigkeit sind auch die Bemerkungen Rosenzweigs (Einleitung a. a. O. S. 20 ff.), in denen er darzustellen versucht, wie Cohen doch über die neukantische Religionsauffassung hinaus zum Gottesbegriff des Judentums vorzudringen sich bemüht. Vgl. besonders die schöne Stelle: „Das Werk gab dem Geist des Jahrhunderts, des idealistischen, des deutschen Jahrhunderts, Gestalt; aber es war diesem Geist nicht verschrieben; mochte seine Krone nur den Raum dieses Jahrhunderts überschatten, die Wurzeln streckten sich weit hinaus in den Raum der Zeiten. Das, was der

Komplement zur wissenschaftlichen oder sittlichen Kultur“ [1]) sein kann.

Der jüdische Gottesbegriff ist ebenso wie der Gottesbegriff einer jeden Religion und jeder Religionsphilosophie, die nicht im Rahmen eines bestimmten Systems steht, sondern die die religiösen Ideen im Recht ihrer Aufstellung erweisen will, transzendent. Der religionsgebundene Mensch ergreift im Gottesbewußtsein eine von aller irdischen Wirklichkeit geschiedene Art des Seins. „Vom Irdischen zum Überirdischen, vom Diesseits zum Jenseits führt der Weg der Religion, wobei Überirdisches und Jenseitiges die qualitative Andersartigkeit des Göttlichen, nicht die bloße Steigerung des Irdischen und Diesseitigen bedeutet [2]).“ Der Begriff der Transzendenz nimmt, sofern er in der religiösen Sphäre auf Gott bezogen wird, eine Bedeutung an, die von seiner Bedeutung innerhalb der Erkenntnistheorie verschieden ist: er wird zu einem Wertbegriff. „Man kann die Grenzlinie, die das Göttliche von allem Weltwesen trennt, nicht scharf genug ziehen; aber der Sinn dieser Grenzlinie haftet daran, daß sie rein als Qualitätslinie empfunden wird [3]).“

Dieser Qualitätsunterschied zwischen Göttlichem und Menschlichen, zwischen Schöpfer und Erschaffenen, der das Wesen der Religion in allen ihren Existenzstufen von der primitivsten bis hin zur Reinheit der monotheistischen Gottesvorstellung auszeichnet, deckt die Differenz und das unüberbrückbare Anders-

---

Historiker der deutschen Zeitgeschichte den „großen Gedanken der Immanenz“ nannte, die Kultur- und Diesseitsseligkeit, in der dies Jahrhundert lebte — so tief Cohen aus diesen Bechern getrunken hat, berauscht wurde er nie. Man könnte dies wohl zurückzuführen versucht sein auf das, was ich vorhin seine nie preisgegebenen kantischen Vorbehalte nannte. Aber Kantianer hat es genug gegeben: warum hat bei keinem der Protest gegen den „großen Gedanken der Immanenz“, jenen wirklich von „drüben“ aus einem wirklichen Drüben kommenden und deshalb unhörbaren Klang, wie ihn diese Stimme hat, wenn sie gegen alle Zauber eines noch so sehr spiritualisierten Pantheismus den einzigen Gott behauptet, den allen Geschöpfen unvergleichlichen Ursprung der Natur und der Vernunft, und gegen alle Ansprüche der Kultur das unveräußerliche Recht der Seele.“

[1]) A. Lewkowitz: Religiöse Denker der Gegenwart, Berlin 1923 S. 52.

[2]) A. Lewkowitz: Mechanismus und Idealismus II, Seele und Wert S. 41 in Jahresbericht des Jüd.-Theol. Seminars 1925.

[3]) H. Scholz: Religionsphilosophie. I. Aufl. 1921 S. 203.

sein der jüdischen Religion von einer idealistischen Formulierung des Religionsbegriffes im Sinne Cohens auf.

Die Methodik des Neukantianismus eliminiert die greifbare Wirklichkeit, indem sie die Spontaneität des Denkens als Anfang setzt. Ihre Umbiegung des Wirklichkeitsbegriffes in den Gedanken der Wahrheit und ihre Identifizierung von Wirklichkeit und Wissenschaft entkleidet den Menschen seines Charakters der greifbaren Existenz sowie Gott seines für das religiöse Bewußtsein notwendigen Sinnes der Realität; es ist eine Ausschaltung der notwendigen, natürlichen Realität und Wirklichkeit des Menschen, wenn Cohen einmal sagt: „Was ist denn aber der Mensch anderes als eine soziale Idee und doch kann ich ihn nur in dieser und kraft dieser als Individuum lieben, also streng genommen nur diese soziale Idee vom Menschen lieben“ [1]). Wenn schon der Mensch in diesem Sinne als Idee und nicht zumindest korrelativ auch in seiner realen Existenz gesehen wird, so muß Gott vollends zur Idee des Zusammenhanges zweier Erkenntnisgebiete werden. Eine Bezeichnung Gottes als Idee aber — einmal ganz abgesehen davon, wieviel für Cohen tatsächlich diese Idee bedeutet und wie sie in ihrer metaphysischen Wucht immer wieder über die Starrheit des Systems hinauszudrängen sucht — läßt ihn zu einem Symbolbegriff werden, unabhängig von seinem Erlebniskorrelat etwa einer „numinosen Gemütsgestimmtheit“. Gott wird für Cohen die Idee der vollendeten Sittlichkeit; auch im Spätwerk noch wird gerade in der Überwindung der „Sünd“haftigkeit des Individuums durch seine Verbindung mit Gott der nur-sittliche Charakter der Religion zum Ausdruck gebracht. Diese Einengung und Bindung aller religiösen Elemente an die Sittlichkeit verlegt den Schwerpunkt des Cohenschen Religionsbegriffes auf den Menschen. Es kommt bei ihm „zu einer Humanisierung der Religion, die alles ursprünglich Religiöse, d. h. Metaphysische aufhebt“ [2]). Cohen hebt die Aktivität Gottes auf und läßt Religion nur durch Beziehung des Menschen auf Gott entstehen, während das Spezifische der religiösen Situation und des Judentums immer wieder Gott im Mittelpunkt und als den eigentlichen Urheber der

[1]) B. d. R. S. 82.

[2]) Lewkowitz: H. C. die Rel. d. Vern. a. d. Qu. d. Jud. MGWJ 1921 S 13.

Aktivität sieht und gerade die Beziehung Gottes zu den Menschen erst Objekt religionspsychologischer Forschung wird.

Die Fassung seines Religionsbegriffes als Religion der sittlichen Vernunft hindert Cohen, dem Phänomen des Mythos in seiner Bedeutung als religiöses Phänomen wirklich gerecht zu werden. Indem er ausdrücklich nur die durch theoretische Erkenntnis begründete, für das Kulturbewußtsein akzeptable Sittlichkeit zum Definitionselement der Religion macht, verschließt er seinen Bick gegen alle die noch nicht in dieser Klarheit zur Ausprägung gekommenen religiösen Phänomene, wie sie immer in den primitiven Religionen vorliegen, und auch in den sog. Kulturreligionen hervorbrechen und tut sie als Mythologie ab. Er schließt aber mit dieser Ablehnung und der Strenge seiner Sonderung wirkliche religiöse, wenn auch noch elementar um das Gottesbewußtsein ringende Religionsformen aus, wie er ja nie den Weg zu der religiös durchschütterten, von Gott in mehr oder minder bewußter Weise erfüllten menschlichen Seele findet.

Besonders deutlich wird Cohens Humanisierung der Religion und seine Umbildung des Gottesbegriffes zur Idee der Sittlichkeit in seinen Ausführungen über Nebenmensch und soziale Liebestat. Das Leid erweckt Mitleid mit dem leidenden Nebenmenschen und verwandelt ihn in diesem Mitgefühl zum Mitmenschen. Für die Religion wird das Leid nicht zum Rätsel, sondern der Ansporn zur sozialen Liebestat. Der religiöse Mensch sieht im Armen den Bruder, den Mitmenschen, dem beizustehn religiöse Pflicht ist. Dieses Mitgefühl mit dem anderen Menschen aber unterscheidet sich als religiöses Gefühl von dem bloß sittlich diktierten, humanen Empfinden dadurch, „daß wie in aller Kreatur, so besonders in dem Mitmenschen Gott geliebt und geehrt wird". Religiös gedachte universelle Menschenliebe ist nur dort vorhanden, wo Gott eben nicht Idee, sondern „Quell und Ziel des Lebens, Vater und Hort" [1]) aller Menschen ist. Selbst der Gott, der der Erlöser ist, hört bei Cohen nicht auf, Idee zu sein, wohl ein Ideal, das wir aus der Tiefe unseres Herzens ersehnen können, das aber nicht zur Selbständigkeit eines wirklichen Seins kommt.

---

[1]) Lewkowitz a. a. O. S. 14.

So liegt die Grenze zwischen den Religionsbegriffen Cohens und des Judentums in der eigenartigen, aber in dieser Eigenart spezifisch religiösen Bewertung Gottes im Judentum. Cohen erkennt nicht die irrationalen Quellen der Seele zur Gestaltung des menschlichen Lebens an, während gerade eine Anerkennung dieser Qellen als Urgrund des persönlichen Lebens und als ein Versinken in einen über alles Wissen hinübergreifenden Zusammenhang von Gott und Mensch dem Rationalismus seine Grundlagen entzieht. In der Beugung der Transzendenz Gottes und ihrer Leugnung verliert die Religion ihre Eigenart gerade im Kreaturgefühl und in der Demut, die aus dem Bewußtsein der Abhängigkeit und des Geschaffenseins gegenüber Gott als dem Schöpfer und Erhalter der Welt entspringt. Für den jüdisch-religiösen Menschen steht Gott im Mittelpunkt der Welt, während Cohen anthropozentrisch den menschlichen Geist und das menschliche Denken zum Fundament der Welt werden läßt. Er kann in diesem Sinn einer rationalistischen Interpretation der religiösen Begriffe der Schöpfung, Offenbarung und Versöhnung nicht aus dem Wege gehen und kann eben aus seiner rationalistischen Grundhaltung heraus nicht zu einer klaren Anerkennung der Existenz, der „Wirklichkeit" Gottes kommen, wie sie in der erlebten Wirklichkeit des Heiligen die Voraussetzung des Judentums bildet.

Durch die Strenge seines Rationalismus werden aber gerade die rational-ethischen Momente des Judentums zu scharfer und eindeutiger Bestimmung gebracht. Er hat die Bedeutung der Gottesidee des Prophetismus als Zentralmotiv der jüdischen Weltanschauung erkannt. Erfüllt von idealistischer Ethik, vermag er den ethisch-religiösen Gehalt des Judentums aufzuspüren und zur Geltung zu bringen. Wenn Mendelssohn Judentum und eine Religion der Vernunft sich ergänzen läßt, bringt Cohen diese beiden Größen beinahe zur Identität, indem er seine rational-ethischen und religiösen Überzeugungen als das Zentrum des Judentums zu erweisen sucht und gleichzeitig erst von den Gedankengängen des Judentums her seine Philosophie fruchtbar erweitert. In diesem Sinne deutet er den Universalismus und die soziale Weltanschauung eines Jesajah und Deuterojesajah und begründet logisch die Herzensreligion Jeremias wie den

ethischen Individualismus Ezechiels. Bachja wird durch seine Lehre der Herzenseinheit für ihn der Philosoph der Vernunfteinheit. Saadja und ibn Daud reihen sich unmittelbar an die Propheten an, da sie die religiös-individuellen Ansprüche hinter den sittlich-sozialen Forderungen zurücktreten lassen. Cohen deckt die innere Verwandtschaft auf, die zwischen der biblischen Gedankenwelt und den Werten besteht, mit denen Kant und die kritischen Idealisten das Wesen der Vernunftreligion bestimmten. „Ist ja doch die religiöse Ideenwelt der Aufklärung im wesentlichen die Säkularisierung der biblischen Ideen und hat Cohen ein Recht, die spezifisch Kantisch-Cohensche Religion der Vernunft in der Bibel wiederzufinden, da sie aus ihr stammt. Die ethische Bedeutung des Monotheismus, der sittlichen Autonomie in Sünde und Versöhnung, die unendliche Perspektive des Messianismus, die soziale Richtung der jüdischen Ethik und ihr idealistischer Universalismus werden hierdurch in ihrer menschheitsgeschichtlichen Bedeutung enthüllt[1])." In der Schöpfung des Messianismus bewährt sich ihm am mächtigsten und am evidentesten der eigenartige Idealismus der Religion, bewährt sich, in genauer Bestimmtheit und Vollendung, die Religion der Vernunft[2]). Diese Vollendung ist daran gebunden, daß man die Religion der Vernunft als die Religion der Zukunft erkennt. Vergangenheit wie Gegenwart müssen vor diesem Licht der messianischen Zukunftsidee verblassen. „Die Zeit wird Zukunft, und nur Zukunft, Vergangenheit wie Gegenwart versinken in dieser Zeit der Zukunft. Dieser Rückgang in die Zeit ist die reinste Idealisierung. Alles Dasein verschwindet vor diesem Standpunkt der Idee. Das Dasein des Menschen hebt sich auf in dieses Sein der Zukunft. So entsteht für das Menschenleben und das Völkerleben der Gedanke der Geschichte. Die Menschheit hat in keiner Vergangenheit gelebt und auch in keiner Gegenwart ist sie lebendig geworden; nur die Zukunft kann ihre Lichtgestalt heraufbringen. Eine Idee ist diese Gestalt, aber kein Schattenbild eines Jenseits[3])."

---

[1]) Lewkowitz a. a. O. S. 15.
[2]) R. d. V. S. 344.
[3]) R. d. V. S. 293 ff.

In diesen Sätzen vollzieht Cohen die Synthese zwischen dem religiösen Gehalt des Judentums und dem geistigen Gehalt des philosophischen Idealismus, den er zuvor in seinen Kantwerken in neuer Tiefe erschlossen hatte und erhält dadurch für die religionsphilosophische Erkenntnis des Judentums seine überragende Bedeutung.

C. Konstruktive und rezeptive Methode in der Religionsphilosophie.

Die Stellung der Gottesidee und des Religionsbegriffes überhaupt im Cohenschen System der Philosophie weist auf einen Problembezirk hin, der über das besondere jüdisch-religionsphilosophische Interesse hinaus allgemeines religionsphilosophisches Interesse beansprucht und eine grundsätzliche Diskussion der religionsbegrifflichen Wertungen Cohens wie der idealistischen Begründung der Religion — wenigstens in der Form, wie sie von der Marburger Schule geleistet wird — fordert. Es wird sich dadurch eine Vertiefung der Stellungnahme zu Cohens Religionsphilosophie erreichen lassen.

Die Religionsphilosophie Cohens ist wesentlich konstruktiv. Sie steht im Rahmen eines bestimmten philosophischen Systems. Das Problem der Religion ist für ihn das Problem des logischen Orts der Religion im System der Philosophie; die gesamte Tendenz seiner Religionsphilosophie zielt demgemäß auf eine philosophische Religion. Es kommt Cohen nicht darauf an, das Wesen der Religion — etwa in seiner historischen Entwicklung und in seinem augenblicklichen Bestande — philosophisch zu deskribieren, sondern er stellt vielmehr die Frage nach einer Religion, die sich der Ganzheit seines philosophischen Systems einordnen läßt und die dem Ideal einer Kultur, wie er es auf Grund eigener Erwägungen sieht, entspricht. Die Philosophie herrscht völlig über die Religion; sie bestimmt ihren Inhalt und Ideengehalt. Das bedeutet eine Rückkehr zum Standpunkt der Aufklärung, die eine Vernunftreligion zu begründen und das geschichtlich-positive Element aus der Religion zu eliminieren sucht.

Es erhebt sich die Frage, ob eine Philosophie überhaupt berechtigt ist, ihre Ansichten über die Religion in das Ganze

eines Systems einzugliedern. Ist sie nicht, sofern sie ihre Religionsphilosophie dem Gesichtspunkt eines allgemeinen philosophischen Systems unterordnet, letzten Endes mehr Religionsstiftung als Religionsphilosophie[1])?

Diese Fragestellung involviert ein Problem, das grundlegend für den Ansatz einer jeden Religionsphilosophie ist und von Heinrich Scholz mit aller Schärfe formuliert wird.

Die Aufgabe der Religionsphilosophie kann es nicht sein, etwa im Sinne Kants nach einer ideellen Religion zu fragen. In Kants System kommt nicht die empirische, sondern die ideelle philosophische Religion zu Wort, die auf Grund ihres inneren Gehalts vor der Philosophie bestehen kann. Das Interesse an der empirischen Religion ist bei ihm dem Interesse an der Vernunftreligion des kategorischen Imperativs in jeder Hinsicht untergeordnet. Er fordert für seine eigene Religionslehre die volle Autonomie gegenüber aller empirischen Religion; „und wenn man sein philosophisches Interesse an der Religion richtig charakterisieren will, so muß man sagen: es haftet nicht an dem, was sie ist, sondern an dem, was sie sein soll oder auch muß, um den Anforderungen seiner Philosophie zu genügen . ."[2]). „Die Kantische Religionsphilosophie, auf ihre Form hin betrachtet, ist das Muster einer konstruktiven Religionsphilosophie. Sie ist im Prinzip ganz unabhängig davon, daß etwas existiert, was Religion genannt wird, längst ehe die Philosophie ihre Begriffe gebildet hat. Auch wenn es nie eine Religion gegeben hätte, so würde es doch im Kantischen Sinne eine Religionsphilosophie geben können; denn es gibt im Bereich des sittlichen Selbstgefühls Konflikte, die nur durch den Glauben an Gott und die Unsterblichkeit der Seele auf eine sinnhafte Art gelöst werden können. Folglich gibt es auch eine Religionsphilosophie[3])." Für Kant und alle konstruktiven Denker bildet die empirische Religion grundsätzlich nur den Auftakt, nicht das Thema der Religionsphilosophie. Jede solche systematisch eingestellte Religionsphilosophie verkennt ihre eigentliche Aufgabe. „Denn wo das Systeminteresse vorherrscht, ist stets das Interesse an

[1]) H. Scholz: Religionsphilosophie 1. Aufl. 1921 S. 26 ff.
[2]) Scholz a. a. O. 2. Aufl 1922 S. 2 ff.
[3]) Scholz a. a. O. 2. Aufl. S. 3

der Sache gefährdet, was schon darin zum Ausdruck kommt, daß die Grundfrage nicht lautet, was sind diese Werte? sondern vielmehr: wie müssen sie interpretiert werden, um sich als Glieder des Systems zu bewähren, und in den Rahmen desselben einzugehen[1])?" So lehnt Scholz den konstruktiven Typus der Religionsphilosophie ab und stellt jenen Typus in den Aufgabenbereich der gegenwärtigen Religionsphilosophie, der die empirische Religion, die Religion, wie sie ist, zum Gegenstand hat, und den er den rezeptiven oder kontemplativen Typus nennt[2]).

Es ist fraglich, ob diese beiden Typen religionsphilosophischer Fragestellung jemals absolut auseinandertreten und sich differenzieren können. Es ist wohl so, daß keiner von beiden in völliger Reinheit auftritt; daß auch die rezeptive, etwa die phänomenologische Methode, sich nicht völlig von „konstruktiven" Elementen freihalten kann, daß auch in ihr meist eine lehrende Tendenz wirksam ist, die die tatsächlich gegebene, empirische Religion nach einer gewissen Richtung hin umgestalten will, während umgekehrt keine konstruktive Arbeitsweise den Begriff der Religion erfinden kann, sondern mit seiner vorliegenden, historischen Gegebenheit rechnen muß. Jedenfalls aber müssen diese zwei Typen auch wirklich als zwei von einander verschiedene Richtungen religionsphilosophischen Denkens anerkannt werden. In diesem Sinne kann man einen Philosophen, der den Weg der konstruktiven Methode eingeschlagen hat — und diesen Weg gingen die Religionsphilosophen des deutschen Idealismus — als Religionslehrer, ja sogar als Religionsstifter begreifen. Gerade in den Geist des deutschen Idealismus der nachkantischen Zeit wird man nur dann völlig eindringen, wenn man den lehrhaften Pathos und die Überzeugung der Philosophen dieser Periode versteht, gerade sie müßten der Menschheit die Wahrheit und die wahre Religion lehren[3]). Auch Cohen läßt sich in die Reihe der konstruktiven Denker im oben beschriebenen Sinne einordnen.

---

[1]) Scholz a. a. O. 1. Aufl. S. 28
[2]) Scholz a. a. O. 1. Aufl. S. 29
2. Aufl. S. 4
[3]) Vgl. darüber R. Kroner: von Kant bis Hegel 1921 S. 1—10

Diese konstruktive Methode zur Bestimmung seines Religionsbegriffes läßt Cohen nicht zu einer wirklichen Wesensbestimmung der Religion gelangen.

Eine Begriffsbestimmung der Religion kann für Cohen nicht auf empirischem Wege, durch Abstraktion aus einem, wenn auch noch so großen Erfahrungsmaterial gewonnen werden. Gemäß der idealistischen Grundanschauung der Neukantianer gelangt man nicht auf induktivem, sondern auf deduktivem Wege zum Begriff der Religion. Die Begriffe werden nicht aus dem Erfahrungsmaterial herausgearbeitet, sondern a priori konstruiert, durch reines Denken als Ideen erzeugt. Darum können weder Religionsgeschichte noch Religionspsychologie als empirische Wissenschaften, sondern nur die systematische Philosophie den Begriff der Religion ermitteln. Folglich dürfen jene Wissenschaften auch nicht der Ausgangspunkt der Religionsphilosophie sein — eine Konsequenz Cohens philosophischer Grundanschauungen: es wäre „das Recht des Idealismus, das in Frage steht“ [1]).

Fast die gesamte Religionsphilosophie der Gegenwart vertritt die Ansicht, daß sich ein wirklicher Begriff vom Wesen der Religion, eine auf der Einsicht in ihr innerstes Wesen beruhende Begriffsbestimmung nur auf empirischem, induktivem Wege gewinnen läßt. Religionsgeschichte und Religionspsychologie gelten als Grundlage der Religionsphilosophie, deren erste Aufgabe es ist, den Begriff der Religion zu bestimmen. Es zeigt sich also das Bemühen, von dem Erfahrungsbegriff der Religion her zu einer Religionsphilosophie zu kommen, eine Methode, die wir mit Scholz rezeptiv nennen möchten.

Dieses induktive Verfahren bedarf freilich einer Ergänzung durch ein deduktives Verfahren, das darin bestehen muß, daß man vom Ganzen der Kultur, von einem Gesamtsystem der Werte ausgeht und die Stelle aufweist, die die religiösen Werte in ihm einnehmen. Diesen Versuch, die Stellung der Religion innerhalb des gesamten Wertsystems zu bestimmen, macht Rickert [2]), der ebenso wie Dilthey bei der Begriffsbestimmung der Religion das deduktive Verfahren mit dem induktiven ver-

[1]) H. Cohen: B. d. R. S. 6.

[2]) Vgl. Rickert: Vom System der Werte in Logos IV (1913) S. 295—327.

einigt, um durch das erste gleichsam die Probe auf das Ergebnis des zweiten zu machen[1]).

Religionsgeschichte, Religionspsychologie und vor allem Religionsphänomenologie versuchen die immanente Wahrheit des Phänomens Religion aufzuweisen und so im rezeptiven Verfahren ihre innere Struktur zu verstehen. Besonders die moderne Religionsphänomenologie versucht nicht einen Religionsbegriff konstruktiv zu entwickeln, sondern im Gegenteil ihre gegebene Eigenart und Selbständigkeit zu explizieren. Namentlich Rudolf Otto hat sich bemüht, das Religiöse scharf gegen das Rationale, Ethische und Ästhetische abzugrenzen, was eine Überwindung des Cohenschen Systems der Dreigliederung in reines Denken, Fühlen, Wollen bedeutet. Otto kommt ebenso wie eben die Religionspsychologen Österreich und Wobbermin, wie aber auch Scheler[2]) zu der Auffassung, daß die religiösen Phänomene eine besondere Art von seelischen Phänomenen darstellen. Er bezeichnet den Kern des religiösen Werterlebnisses als des Numinose. Dieses ist vollkommen sui generis, ein elementares und primäres Datum des Bewußtseins. „Es bricht auf aus dem tiefsten Erkenntnisgrund der Seele selber, zweifellos nicht vor und nicht ohne weltliche und sinnliche Gegebenheiten und Erfahrnisse, sondern in diesen und zwischen diesen. Aber es entspringt nicht aus ihnen, sondern nur durch sie. Sie sind Reiz und „Veranlassung", daß es selber sich rege[3])".

So treten sich die religionsphilosophische Konstruktion Cohens und die Ergebnisse religionspsychologischer und -phänomenologischer Untersuchung schroff gegenüber. Rationalistische Strenge vermag der Religion nicht Selbständigkeit, nur Eigenart zuzubilligen, während umgekehrt die Religion als durchaus

---

[1]) Vgl. W. Dilthey: Kultur der Gegenwart I, VI. systematische Philosophie (3. Aufl.) 1921 S. 1—67

[2]) Österreich: Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem (Phil. Vorträge der Kant-Ges. Nr. 8 1915)

James—Wobbermin: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit 2. Aufl. 1914.

M. Scheler: Vom Ewigen im Menschen Leipzig 1921, trennt in seiner Wesensphänomenologie der Religion die Wesensontik des Göttlichen von der Lehre vom religiösen Akt.

[3]) R. Otto: Das Heilige 10. Aufl. 1923 S. 141.

selbständiges seelisches Gebilde erscheint. Die Religion besitzt wohl keine besondere religiöse Bewußtseinsfunktion; aber die religiösen Phänomene werden doch auf eine besondere Art von Bewußtseinselementen zurückgeführt, sodaß die Selbständigkeit der Religion vom Standpunkt der Religionspsychologie und der Religionsphänomenologie aus gesichert erscheint.

Erst Ernst Cassirer versucht den kritischen Bewußtseinsidealismus der Marburger Schule von der Starrheit seiner konstruktiven Haltung gegenüber der Religion zu lösen, indem er in einer Phänomenologie des mythischen und religiösen Bewußtseins zum Verständnis der mythischen und religiösen Gestaltungskräfte unter dem Gesichtspunkt ihrer symbolischen Form vordringt und so die innere Struktur und immanente Wahrheit der Religion entdeckt. Er nähert sich in diesem Sinne der rezeptiven Fragestellung der Religionsphilosophie, die von dem religiösen Phänomen, wie es ist, ausgeht, ohne aber jemals wirklich die von ihm erweiterten Grenzen des Neukantianismus völlig zu überschreiten.

D. Bemerkungen zur problemgeschichtlichen Stellung und Entwicklung Cassirers.

Kant läßt in seinem Gedanken der Affinität Fragen offen, die in weitestem Maße Gegenstand der Diskussion der nachkantischen Philosophie wurden. Der Begriff der Affinität besagt, daß die Verstandesformen das Mannigfaltige der Erscheinungen nicht nur als Gegebenheiten verknüpfen, sondern daß in der Gegebenheit der Erscheinungen die Verstandesbeziehung bereits logisch vorausgesetzt ist. Ein solcher formal-logischer Begriff aber scheint der notwendigen Forderung auch einer materialen Einheit, dem Gedanken der Affinität des Mannigfaltigen nicht gerecht werden zu können. Die Nachkantianer versuchen darum die Deduktion der Gegebenheit und die Ableitung aller Erkentnis- und Kulturinhalte aus den kategorialen Formen zu leisten. „Der Dogmatismus im Begriff des Dinges an sich sollte überwunden, in der materialen Logik der Kategorien die Abstraktion der formalen Logik aufgehoben werden. Das Mannigfaltige der Gegebenheit aber war von Kant als „Empfindung" gekennzeichnet worden. Als gegeben für ein empirisches Bewußtsein hatte es eine psychologische Charakteristik erfahren. Damit war die Frage nach dem Zusammenhang der Vernunft mit dem Einzel — Ich aufgeworfen worden[1])." Am Problem des Mannigfaltigen als Gegebenheit hängt das Problem der Psychologie. Das Kantische Ich der Apperzeption läßt die Frage nach der Einzigartigkeit des Ich offen (in Hönigswalds Formulierung des Sinnes, in dem jeder zu sich selbst: ich sagt). Kant bewertet das Ich nur in seiner Rolle für das Problem der Erkenntnis, wie weit es als aufbauendes Ich der Erkenntnis in Frage kommt. Er kennt nicht das Ich, für das die Gegebenheit Gegebenheit ist,

[1]) S Marck: Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart 2. Halbband Tübingen 1931 S. 15.

das mögliche Ich, das alle Vorstellungen muß begleiten können und seinen Platz im System der Philosophie.

Der kritische Bewußtseinsidealismus der Marburger Schule, insbesondere Hermann Cohens, verschließt sich durch seine Methode der Einsicht in das Problem des Gegebenen. Obwohl Cohen das Problem des Dinges an sich aufspürt und zu überwinden sucht, wird für ihn doch nicht das Problem des Gegebenen evident. Der Marburger Idealismus wertet die Mannigfaltigkeit als unendliche Aufgabe im Sinne kontinuierlichen Fortschreitens und bildet die Gegebenheit in Aufgegebenheit um. Das Ich wird vom Denken aufgesaugt. Es ist in etwas aufgelöst, an dem sich alle Kulturwerte verwirklichen; es strebt ethisch, denkt logisch. Als Träger von Werten ist das Ich Persönlichkeit, aber darum als Ich implizit gesetzt, als Bedingung des Aufbaus des Gegenstandes. Ein ideales Subjekt wird konstruiert, das zum Träger der dynamischen Erkenntnisbewegung, nicht aber selbst Problem und Ansatzpunkt einer Untersuchung über seine Gegenstandsbezogenheit wird.

Zu einer wirklichen Vertiefung und fruchtbaren Explikation dieses Problemkreises gelangt nun Ernst Cassirer in seinem jüngsten Werk: Der „Philosophie der symbolischen Formen", bis zu deren den kritischen Idealismus methodisch erweiternden Gedankengängen Cassirers Auffassung des Symbolbegriffs eine Entwicklung durchmacht. Ursprünglich sieht auch er das spezifische Problem des Ich und der Gegebenheit nicht. In seiner Leibniz-Monographie, in „Substanz- und Funktionsbegriff" sowie in „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit" faßt Cassirer die Symbole noch ganz als intellektuelle Symbole, nicht als Mittel der Verständigung. Leibniz erschließt mit dem Gedanken der Monadologie ansatzhaft den Gedanken des Ich und Du, stößt in die Dimension der Verständigung vor und formuliert damit das Problem der Psychologie. Cassirer aber faßt in seiner Leibniz-Darstellung die Monade nur in ihrer Funktion zum Aufbau der Erkenntnis, indem der Begriff der Erkenntnis durch die Monadologie „eine charakteristische Ausprägung" [1]) erfährt. Das Ich wird so

[1]) E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II 2. Aufl. 1911 S. 185.

in der Monadologie zu einer neuen Funktion der Wahrnehmung umgeformt. Das Symbol wird nicht Mittel der Verständigung und Grundbegriff der Psychologie, sondern ausschließlich mathematisches, wissenschaftliches Symbol, das seinen „Prototyp in der Reihengesetzlichkeit der Mathematik“ [1]) hat. Auch des Subjekt wird intellektualistisch gefaßt. Es besitzt keine erkenntnistheoretische Selbständigkeit, sondern wird erst vom Objekt her zur Geltung gebracht. Subjektssphäre und psychologisches Subjekt tragen den Charakter einer methodologischen Variabilität, als vorläufig noch subjektive Phasen der objektiven Erkenntnis, der Invarianz des Objekts korrelativ zugeordnet [2]).

Erst die „Philosophie der symbolischen Form“ überwindet die intellektualistische Fassung des Symbols und versucht, den ursprünglich erkenntnistheoretischen Gedanken der Repräsentation auch im Bezirk des Außertheoretischen, vor allem aber in dem des V o r theoretischen zu erweisen. Das gesamte vorwissenschaftliche Fundament der Wissenschaft, mit dem gemeinsam erst „die wissenschaftliche Erkenntnis die totale Sphäre des objektiven Geistes“ [3]) bildet, wird unter den Gesichtspunkt der symbolischen Form gestellt. Sprache und Mythos wie Religion und Kunst zeigen in ihren spezifischen Symbolen Prinzipien der F o r m u n g und der G e s t a l t u n g der sinnlichen Materie, die als Prinzipien der Gestalt systematisch mit den theoretischen Symbolen als Prinzipien des Gesetzes zusammengefaßt als die Kategorien der Gegebenheit entwickelt werden.

In der dialektischen Dynamik von Präsenz und Repräsentation gliedert Cassirer die symbolischen Formen. Das Unmittelbare faßt er präsent, die Repräsentation als symbolische Vermittlung. Das Ineinandergreifen von Unmittelbarkeit und Vermittlung schafft die Einheit des Gegenstandes wie die Einheit des Bewußtseins. An der Objektivation in der symbolischen Form

---

[1]) S. Marck: a. a. O. S. 71.

[2]) Dem gegenüber betont Hönigswald (Grundlagen der Denkpsychologie 1925 S. 301), „Daß nicht nur da, wo gegenüber einem bestimmten Zielpunkt ein Weniger der Erkenntnis vorliegt oder vorliegen kann, von „Subjektiv“ und in diesem Sinne von „Psychologisch“ die Rede ist, sondern im Hinblick auf jeglichen Zielpunkt als solchen. Auch die als vollendet gedachte Gegenstandsbestimmtheit hat ihr psychologisches Korrelat “

[3]) Marck a. a. O. S. 72.

findet das Ich zu sich selbst und seinem spezifischen Selbstbewußtsein. „In der Objektivität des Mythos und dem ihm in der subjektiven Sphäre der Erkenntnisphänomenologie korrespondierenden Ausdruckserlebnis herrscht „präsentielle Repräsentation". Sie wird in der Welt der Sprachformen und des anschaulichen Weltbildes zur „repräsentativen Präsenz". Die Welt des Begriffs ist dann reine Repräsentation [1])". In der Sphäre der mythischen Unmittelbarkeit ist noch keine Trennung von Bedeutung und Gegenstand, Bild und Sinn vorhanden. Das Auszudrückende ist mit dem Ausdruck völlig verschmolzen; das Bild stellt die Wirklichkeit dar. Erst im religiösen Bewußtsein treten Sinn und Bild im Sinnbild auseinander. Auch die sprachlichen Beziehungen trennen Vergegenwärtigung und präsentes Erleben. Im begrifflich-theoretischen Denken schließlich vollzieht sich der Übergang von Gestalt zu Gesetz, vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein. Auf dieser Bewußtseinsstufe wird das Symbol als Symbol gefaßt, das spontan, ohne notwendigen Bezug auf die Sinnlichkeit bedeutungshaft gesetzt werden kann. So „erhalten die Symbole im begrifflich-wissenschaftlichen Denken schöpferischen, konstruktiven Charakter" [2]).

[1]) Marck a. a. O. S. 75.
[2]) Marck a. a. O. S. 76.

E. I. 1. Zum Problem einer Logik der Geisteswissenschaften.

Die allgemeine Erkenntnistheorie, die die allgemeinen Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis der Welt untersucht, reicht für eine methodische Begründung der Geisteswissenschaften nicht aus. Für eine solche Grundlegung bedarf die Anlage der Erkenntnistheorie einer prinzipiellen Erweiterung. Die verschiedenen Grundformen, die Welt zu „verstehen", müssen gegeneinander abgegrenzt und in ihrer eigentümlichen Tendenz und spezifischen geistigen Form erfaßt werden. Eine solche „Formenlehre"[1]) erst ermöglicht, die Methode der einzelnen geisteswissenschaftlichen Disziplinen zu erfassen und zu begründen. „Die Lehre von der naturwissenschaftlichen Begriffs- und Urteilsbildung, durch die das „Objekt" der Natur in seinen konstitutiven Grundzügen bestimmt, durch die der „Gegenstand" der Erkenntnis in seiner Bedingtheit durch die Erkenntnisfunktion erfaßt wird, muß eine analoge Bestimmung für das Gebiet der reinen Subjektivität zur Seite treten. Diese Subjektivität geht in der erkennenden Betrachtung der Natur und der Wirklichkeit nicht auf, sondern sie erweist sich überall dort wirksam, wo überhaupt das Ganze der Erscheinung unter einen bestimmten geistigen Blickpunkt gestellt und von ihm aus gestaltet wird[2])."

Wie vollzieht sich der Übergang vom „Erkennen" zum „Verstehen"?

Die Entwicklung der Logik vollzog sich gleichzeitig mit der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens. Die Lehre vom logischen Begriff, von seinen Arten und Erscheinungen berührt sich (in den späteren platonischen Dialogen) aufs nächste mit dem Problem der systematischen Klassifikation, wie es in den deskribierenden Naturwissenschaften zum Ausdruck kommt.

[1]) E. Cassirer: Phil. d. symbolischen Formen Bd. 1 die Sprache S. V.
[2]) a. a. O. S. V.

Dieser enge Zusammenhang bleibt auch in der modernen Logik gewahrt, die Logik der wissenschaftlichen Erkenntnis, besonders Logik der Mathematik und der mathematischen Naturerkenntnis ist. Hermann Cohen stellt den Satz auf, daß die Logik, als Logik der reinen Erkenntnis, nichts anderes als Logik der mathematischen Naturwissenschaft sein kann. Diese These ist für ihn der Kern der von Kant begründeten transzendentalen Methode [1]).

Vor eine Erweiterung ihres Aufgabenkreises sieht sich die Logik aber gestellt, wenn es sich um das Problem einer Logik der Geisteswissenschaften handelt. Die Welt der Geschichte beruht wie Raum- und Körperwelt, mit denen es Geometrie und Physik zu tun haben, auf allgemeingültigen Prinzipien, die im Wesen des menschlichen Geistes begründet sind. Wie die Geometrie die Welt der Größen nicht allein anschaut, betrachtet, sondern aus ihren Elementen konstruiert, scheint der gleiche Prozeß in der Welt des Geistes nicht nur möglich, sondern notwendig. (Giambattista Vico.) Diese Aufgabe einer allgemeinen Logik der Geisteswissenschaften, die der der Mathematik und der Naturwissenschaft gleichwertig ist, scheint bei Hegel zu ihrer endgültigen Lösung zu kommen. Seine Logik umfaßt die konkrete Totalität des gesamten geistigen Lebens; doch ist dieser Inhalt der Hegelschen Logik unlösbar mit der Form der dialektischen Methode verbunden. Verzichtet man bei ihm auf die Form, dann zerfällt die Gesamtheit der Probleme, nur durch ein metaphysisches Prinzip geeint, in rein methodologische Einzelfragen. Wenn die Geschichte die Eigentümlichkeit ihres geistigen Seins durch die Abgrenzung des „idiographischen" Verfahrens der Geschichte gegen das „nomothetische" Verfahren der Naturwissenschaft erweisen will, sagt eine solche methodologische Unterscheidung wohl etwas über Form und Eigenart der historischen Erkenntnis, nichts aber über ihren Inhalt, ihren eigentümlichen Gegenstand aus. Dieser läßt sich erst bestimmen, wenn man auf das Subjekt, das alle Geschichte als konkrete Geschichte hat, zurückgeht; sie ist Staats- oder Rechtsgeschichte,

[1]) „Kritische Philosophie ist diejenige, welche nicht nur schlechthin mit der Wissenschaft Zusammenhang hat, und auch nicht schlechthin mit der Naturwissenschaft, sondern in erster Linie mit der Mathematik, und erst durch sie und an ihrer Hand mit der Naturwissenschaft."

Sprachen- und Kunstgeschichte, Geschichte der Religion oder der Wissenschaft. Alle diese Gebilde lassen sich wohl in der Verschiedenheit ihrer Erscheinungsformen historisch einordnen, unterliegen aber darüber hinaus einem inneren geistigen Prinzip. „Die Sprache und die Religion, die Kunst und der Mythos besitzen je eine selbständige, von anderen geistigen Formen charakteristisch unterschiedene Struktur, — sie stellen jede eine eigentümliche „Modalität" der geistigen Auffassung und der geistigen Formung dar[1])." Sie sind geistige Ganzheiten von jeweils wesentlich verschiedener Struktur. Solange die methodologische Frage in der Ebene der Erkenntnis gestellt wird, kann die Logik auf die theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnis beschränkt bleiben; sie steht aber vor völlig neuen Aufgaben und einer Erweiterung ihres Geltungsbereiches, wenn sie versucht, „ihren Blick über die reinen Wissensformen hinaus auf die Totalität der geistigen Formen der Weltauffassung zu richten. Jede von ihnen — wie die Sprache und der Mythos, die Religion und die Kunst — erweist sich jetzt als ein eigentümliches Organ des Weltverständnisses und gleichsam der ideellen Weltschöpfung, das neben der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis und ihr gegenüber seine besondere Aufgabe und sein besonderes Recht besitzt[2])."

Läßt sich diese Expansion der Logik mit der eindeutigen Bestimmtheit ihres Begriffs vereinbaren? Wird ihr nicht ihre Aufgabe und ihr Sinn genommen, wenn sie ihren Geltungsbereich erweitert, der durch ihre Bindung nicht nur an die mathematische Naturwissenschaft, sondern an die Wissenschaft überhaupt bestimmt wird? Es mutet als willkürliche Übertragung eines Symbols an, von einer Logik nicht-wissenschaftlicher Phänomene zu sprechen.

Sprachliches und mythisches Denken wie ästhetische Gesetzlichkeit zeigen, daß eine solche Erweiterung des Begriffs möglich ist. Je mehr innerhalb der Sprachforschung die Eigenstruktur und Individualität jeder einzelnen Sprache hervortrat, umso deutlicher erwies es sich, daß gerade diese Individualität, die

[1]) E. Cassirer: Die Begriffsform im mythischen Denken Stud. d. Bibl. Warburg Leipzig 1922 S. 4.

[2]) a. a. O. S. 5.

„innere Sprachform" auf einer eigentümlichen gedanklichen Gesetzlichkeit beruht. Die Logik als Lehre vom Denken hat sich mit dieser Gesetzlichkeit des sprachlichen Denkens auseinanderzusetzen, im Problem z. B. des Prinzips der sprachlichen Begriffsbildung. Dieser Begriff einer eigentümlichen Logik des Denkens wie der von Georg Fr. Meier (einem Schüler Baumgartens) in die deutsche Psychologie eingeführte Begriff der „Logik der Phantasie"[1]) läßt den anscheinend paradoxen Gedanken auch einer Logik des mythischen Bewußtseins nahetreten. Obwohl es für den Mythos charakteristisch zu sein scheint, daß er eine Welt primitiver Empfindungen und Anschauungen, eine Affekts- und Gefühlswelt umfaßt, muß es doch für ihn, sofern er sich nicht nur auf phantastische Vorstellungen und Affekte beschränkt, sondern diese in bestimmten, objektiven Gestalten formt, auch eine ganz ihm eigentümliche Art der Gestaltgebung, eine Richtung der Objektivierung geben, die sich dadurch auszeichnet, daß auch sie ein Prinzip der Synthesis des Mannigfaltigen darstellt. Es liegt auch im Mythos ein Prozeß der Begriffsbildung vor, die wie alle Begriffsbildung dadurch gekennzeichnet ist, daß aus der Gesamtheit der Eindrücke Bestimmtes zusammengefaßt und herausgelöst wird. Art und Gattung des Begriffs werden in diesem Prozeß durch die Form der Synthesis bestimmt. So geschieht die begriffsbildende Auswahl, die Synthesis in ganz anderer Weise bei der physikalischen als bei der biologischen oder etwa historischen Begriffsbildung. Diese entscheidende Differenz wird in der traditionellen Logik nicht zur scharfen methodischen Ausprägung gebracht, wenn sie glaubt, daß die Ähnlichkeit oder Gleichartigkeit, unter denen die Wahrnehmungen zu Begriffen zusammengefaßt werden, schon in den sinnlichen Eindrücken selbst liegt und aus ihnen abgelesen werden kann, während in Wirklichkeit erst je nach dem Gesichtspunkt, unter dem die sinnlichen Daten betrachtet werden, sie auf ganz verschiedene Weise zu Ähnlichkeitskreisen zusammengefaßt werden können. „Der Begriff ist mit anderen Worten nicht sowohl das Produkt der Ähnlichkeit der Dinge, als er vielmehr die Vorbedingung für die bewußte Setzung einer Ähnlichkeit zwischen ihnen bildet. Auch das Verschiedenste kann noch in

[1]) Zitiert nach Cassirer a. a. O. S. 6.

irgend einer Beziehung als ähnlich oder gleich, auch das Ähnlichste noch in irgend einer Beziehung als verschieden betrachtet werden: und Sache des Begriffs ist es, eben diese Beziehung, diesen determinierenden Gesichtspunkt zu fixieren und zum bestimmten Ausdruck zu bringen[1])." Der naturwissenschaftliche Begriff weist seinem spezifischen Bildungsprinzip nach gegenüber dem historischen einen charakteristischen Unterschied auf, aber beide berühren sich als Erkenntnisbegriffe. Die Differenz in der Begriffsbildung der einzelnen Denkgebiete wird evident, wenn sie gattungsverschieden sind. Jede einzelne dieser Denkmodalitäten weist ihre eigene innere logische Struktur auf und besitzt in diesem Sinne eigene Kategorien der Begriffsbildung. Der Verzicht auf die logisch-wissenschaftliche Form der Verknüpfung bedeutet darum nicht Gesetzlosigkeit, sondern man kann sagen, daß allen Denkgebieten Gesetze von eigener Art und Prägung zu eigen sind, die man als ihre eigentümliche Logik bezeichnen kann und die eine Ausweitung des traditionellen Aufgabenbereichs der Logik sind.

2. Einordnung der symbolischen Form in die Erkenntnistheorie. Begriff und Funktion des Symbols.

Im Mittelpunkt aller philosophischen Spekulation steht der Begriff des Seins. Die allgemeinste Fassung des Seinsproblems wird in der Frage nach dem Anfang, dem letzten Grund alles Seins formuliert. Die Beantwortung, die diese Frage in den verschiedenen philosophischen Systemen gefunden hat, zeigt — sowohl in der Entwicklung der Philosophie ganz allgemein wie vor allem auch in der geschichtlichen Entwicklung des Idealismus — das Fortschreiten von der dinghaften, substantiellen Weltauffassung, in der aus der Substanz, dem Urstoffe die Gesamtheit der Erscheinungen genetisch abgeleitet wird, zur „Begründung" der Welt in einem rein gedanklichen Prinzip, das immanent wohl schon in den Erklärungsversuchen der Pytha-

[1]) a. a. O. S. 8.

goräer und Demokrits vorhanden ist, in aller Reife und als wesentliche geistige Grundvoraussetzung alles philosophischen Begreifens aber erst bei Platon zur Geltung kommt. Er nimmt nicht mehr das Sein als festen Ausgangspunkt und fragt nach seiner Gliederung und Struktur, sondern macht dieses Seiende selbst zum Problem in der Frage nach seinem Begriff und dem Sinn dieses Begriffs.

Der Idealismus überwindet in gleicher Weise die realistische Anschauung einer letztgegebenen Beschaffenheit der Dinge als der Grundlage alles Erkennens, indem er dieses letzte So-sein der Dinge selbst zum Problem des Denkens macht. Besonders deutlich wird dieser Fortgang in den Einzelwissenschaften. Die Axiome und Grundsätze, die auf einer bestimmten Stufe der Erkenntnis als letzte, endgültige Lösung fungieren, müssen grundsätzlich auch wieder zum Problem werden können. So ist der „Gegenstand" der Wissenschaft kein ganzer, unzerlegbarer Tatbestand, sondern jede neue Betrachtungsart „schließt an ihm ein neues Moment auf" [1]). Die Einheit des Seins kann nicht mehr Anfang, sondern nur noch Endpunkt sein. Das Denken ist nicht mehr Abbilden, Abformen der Wirklichkeit, die Grundbegriffe und Mittel jeder Wissenschaft, mit denen sie ihre Fragen stellt und Lösungen formuliert, sind nicht mehr Abbilder eines gegebenen Seins, sondern „selbstgeschaffene intellektuelle Symbole" [2]). In ihnen bleibt gewiß die Beziehung zur tatsächlichen Wirklichkeit erhalten, aber der Begriff des „Bildes" hat seine Bedeutung gewandelt. Anstelle der ursprünglich geforderten sachlichen Übereinstimmung, der Ähnlichkeit zwischen Sache und Bild tritt ein logisches Verhältnis, eine Bedingung, der die Grundbegriffe der Naturwissenschaft unterliegen. Ihr Wert liegt nicht in der Abspiegelung eines gegebenen Daseins, sondern in

---

[1]) E. Cassirer: Phil. d. Symb. Formen I S. 5.

[2]) a. a. O. S. 5 Cassirer stützt sich in dieser Folgerung auf Heinrich Hertz, der es als wichtigste Aufgabe der Naturerkenntnis bezeichnet, zur Voraussicht der künftigen Erfahrung zu gelangen. Man müsse sich, zur Ableitung des Zukünftigen aus dem Vergangenen, „innere Scheinbilder oder Symbole" der äußeren Gegenstandswelt machen, die von solcher Art sind, daß die denknotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände sind.

dem, was sie als Mittel der Erkenntnis leisten, als Kategorien, die den Gegenstand der Naturerkenntnis erst konstituieren.

In diesem Sinne gibt es keine unmittelbare Erfassung der Wirklichkeit, keine Objektivierung, die nicht durch das Medium einer eigentümlichen logischen Begriffsstruktur vermittelt ist. Daraus läßt sich folgern, „daß einer Verschiedenheit dieser Medien auch eine verschiedene Fügung des Objekts, ein verschiedener Sinn „gegenständlicher" Zusammenhänge entsprechen muß. Selbst innerhalb der Natur fällt sodann der physikalische Gegenstand nicht schlechthin mit dem biologischen zusammen, — weil die physikalische, die chemische, die biologische Erkenntnis je einen besonderen Gesichtspunkt der Fragestellung in sich schließen und die Erscheinungen gemäß diesem Gesichtspunkt einer spezifischen Deutung und Formung unterwerfen [1])." Die Mannigfaltigkeit der Wissensmethoden und Wissensgegenstände bedeutet aber nicht eine Auflösung der geforderten idealistischen Einheit des Seins, sondern stellt das Problem der Einheit in einer neuen Form: die verschiedenen methodischen Richtungen des Wissens bei all ihrer Eigenstruktur in ein System zu bringen, dessen einzelne Glieder in ihrer Verschiedenheit sich wechselseitig bedingen und fordern und sich dadurch zu einer funktionellen Einheit zusammenschließen.

So baut sich Cassirers Philosophie auf kritischer Grundlage auf und behält das Grundprinzip des kritischen Denkens bei, das Prinzip des Primats der Funktion, der Form vor dem Gegenstand, der durch sie konstituiert wird. Was aber als eigentümliche Weiterbildung des Kantianismus erscheint, ist, daß es neben der reinen Erkenntnisfunktion, die nur eine einzelne Art der Formgebung im Ganzen der geistigen Erfassung des Seins darstellt [2]) die Funktion des sprachlichen Denkens, der mythisch-religiösen und der künstlerischen Anschauung gibt, die es derart

---

[1]) a. a. O. S. 7.

[2]) Alle Erkenntnis zielt darauf, die Vielheit der Erscheinungen der Einheit des „Satzes vom Grunde" unterzuordnen. Die Isolierung des einzelnen wird durch seine Eingliederung in ein teologisches oder kausales Gefüge aufgehoben. Durch die Erkenntnis wird im System der wissenschaftlichen Begriffe Individuelles zur Allgemeingültigkeit gebracht Neben ihr gibt es aber noch andere Gestaltungsweisen, die die Objektivierung nicht durch das logische Gesetz erreichen. Auch sie bilden nicht nur passiv etwas Vorhandenes ab,

zu begreifen gilt, „das daraus ersichtlich wird, wie in ihnen allen eine ganz bestimmte Gestaltung nicht sowohl der Welt, als vielmehr eine Gestaltung zur Welt, zu einem objektiven Sinnzusammenhang und einem objektiven Anschauungsganzen sich vollzieht[1])".

So wird der Mythos und die Kunst, werden Sprache und Erkenntnis zu Symbolen: nicht in dem Sinne, daß sie ein vorhandenes Wirkliches in der Form des Bildes andeuten, sondern in dem Sinne, daß jede von ihnen eine eigene Welt des Sinnes erschafft und aus sich hervorgehen läßt. In ihnen stellt sich die Selbstentfaltung des Geistes dar, kraft deren es für ihn allein eine „Wirklichkeit", ein bestimmtes und gegliedertes Sein gibt. Nicht Nachahmungen dieser Wirklichkeit, sondern ihre Organe sind die einzelnen symbolischen Formen, sofern nur durch sie Wirkliches zum Gegenstand der geistigen Schau gemacht und damit als solches sichtbar werden kann. Sichtbar ist für den Geist nur, was sich ihm in einer bestimmten Gestaltung darbietet; jede bestimmte Seinsgestalt entspringt erst in einer ideellen Form- und Sinngebung. Sprache, Mythos, Kunst und Erkenntnis sind solche ideelle Sinngebungen.

Was leistet das Symbol?

Die Bedeutung einer symbolischen Form, die Sprache, Mythos und Kunst erhalten, deutet darauf hin, daß an ihnen ein gemeinsames Charakteristikum betont werden soll. Der Gedanke ihrer symbolischen Funktion ist für Cassirer von besonderer philosophischer Werthaftigkeit als Lösung eines methodischen Problems.

Das Problem entspringt aus dem Versuch, eine philosophische Systematik des Geistes zu begründen, in der jede besondere geistige Form ihren Sinn nur durch den systematischen Ort, den sie innehat, erhält und in der ihr Inhalt durch die Fülle

---

sondern besitzen eine selbständige Energie des Geistes, durch die die Erscheinung eine Bedeutung, einen ideellen Gehalt empfängt: Kunst, Mythos, Religion, Sprache — jede dieser Gestaltungsarten bezeichnet eine bestimmte Auffassungsweise und konstituiert dadurch zugleich eine eigene Seite des „Wirklichen". So bezieht sich die Kopernikanische Wendung nicht allein auf die logische Funktion, sondern auf jede Richtung und jedes Prinzip geistiger Gestaltung. Vgl. Cassirer Phil. d. s. F. I S. 8 ff.

[1]) a. a. O. S. 11.

ihrer Relationen mit der Mehrheit und der Allheit der geistigen Energien bestimmt wird. Der Versuch nun einer logischen Zentrierung aller geistigen Formen droht zuletzt in der Allgemeinheit der logischen Formen das Besondere und Eigenartige jedes Einzelgebiets zu verwischen, umgekehrt dagegen scheint es, verharrt man bei einer Betrachtung der individuellen Form der Einzelgebiete, keinen Rückweg mehr zu einem Gemeinschaftlichen zu geben. Es muß etwas gefunden werden, das sich in jeder geistigen Grundform findet und doch in jeder in anderer Gestalt vorhanden ist. In der Beziehung auf dieses gemeinschaftliche Moment läßt sich dann ein ideeller Zusammenhang der einzelnen Gebiete herstellen, ohne daß dabei die Eigenart des Einzelnen verloren geht. „Wenn sich ein Medium finden ließe, durch welches alle Gestaltung, wie sie sich in den einzelnen geistigen Grundrichtungen vollzieht, hindurchgeht, und in welchem sie nichtsdestoweniger ihre besondere Natur, ihren spezifischen Charakter bewahrt — so wäre damit das notwendige Mittelglied für eine Betrachtung gegeben, die dasjenige, was die transzendentale Kritik für die reine Erkenntnis leistet, auf die Allheit der geistigen Formen überträgt[1])."

Dieses Medium ist das Symbol. Die Symbole als Zeichen sind keine leeren Schemata, sondern stehen in zweifacher Beziehung:

1. Zum Geist, dessen Ausdruck sie sind,
2. zum Gegenstand, den sie intendieren.

Der Geist ist schöpferisch in der Erschaffung der Zeichen. Alle Grundformen geistigen Schaffens bringen ihre eigentümliche Gestaltungsweise nur dadurch zur Geltung, daß sie für sie gleichsam ein bestimmtes sinnliches Substrat erschaffen, das bisweilen den gesamten Gehalt dieser Formen auszudrücken scheint. (Die Sprache scheint sich ganz als System von Lautzeichen, der Mythos in der Welt seiner sinnlich faßbaren Gestalten, die er produziert, zu erschöpfen.) Dieses sinnliche Substrat ist in der Tat ein Medium, in dem sich alle noch so verschiedenen geistigen Bildungen berühren. Der Gehalt des Geistes, das Gemeinte, läßt sich nur an seinen Äußerungen erkennen und ver-

[1]) a. a. O. S. 16.

stehen; die ideelle Form selbst wird nur an und in den sinnlichen Zeichen erkannt, mit denen sie sich ausdrückt[1]).

Mit seinem Nachweis, daß die reine Funktion des Geistigen im Sinnlichen zur Konkretion gebracht werden muß und sie im Sinnlichen allein zu finden vermag, hat Cassirer eine Mittelposition zwischen der idealistischen Position der Spontaneität des Geistigen und etwa einer sensualistischen Position der Passivität des Bewußtseins eingenommen. Die verschiedenen Gebiete geistigen Schaffens produzieren neben der Welt der Wahrnehmung eine eigene, freie Bildwelt, die wohl in ihrer unmittelbaren Beschaffenheit noch ganz die Farbe des Sinnlichen an sich trägt, die aber bereits eine geformte und somit geistig beherrschte Sinnlichkeit darstellt.

3. Das Problem einer Philosophie der Mythologie.

Sprache und Mythos, Religion und Kunst wurden als Gebilde erkannt, in denen ein eigentümliches Prinzip der Formung wirksam ist. Die Erkenntnis dieses Sachverhalts bringt das Problem einer eigenen Wahrheit und „Objektivität" dieser Gebilde zu einer kritisch-transzendentalen Lösung. Nimmt man den Begriff des Transzendentalen im Kantischen Sinne, so wird die Fragestellung gegenüber dem Mythos scheinbar paradox. Die „transzendentale Problemstellung" Kants bezieht sich ausdrücklich auf die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Welche Erfahrung aber kann die Welt des Mythischen in Anspruch nehmen, um für sich davon irgendeine Art gegenständlicher Geltung zu erweisen? Hegel und Schelling versuchen die Welt des Mythischen aus dem Wesen des Absoluten zu erklären, die Völkerpsychologie will den dialektischen Entwicklungsbegriff der beiden Denker überwinden und die mythische Welt aus empirisch-psychologischen Kräften, aus den allgemeinen Regeln der Vor-

[1]) So versucht Cassirer, die Leibnizsche Idee einer charakteristica universalis auf das Ganze des geistigen Schaffens zu übertragen. Sein Ideal ist eine Art Grammatik der symbolischen Funktion als solche, durch welche deren besondere Ausdrücke und Idiome, wie sie in Sprache und Kunst, Mythos und Religion vorliegen, umfaßt und generell mitbestimmt werden.

stellungsbildung überhaupt, aus den Elementargesetzen der Assoziation und Reproduktion verständlich machen.

Cassirer führt die Frage nach dem Wesen des Mythos wie nach dem Wesen aller geistigen Formen auf die Annahme einer allgemeinen Gesetzlichkeit des Bewußtseins zurück. Wie in der kritischen Grundansicht die Einheit der Natur dadurch gewonnen wird, daß die Einheit der gedanklichen Form in die Einzelphänomene und Erscheinungen hineingelegt wird, so gilt das Gleiche auch von der Einheit der Kultur und von jeder ihrer ursprünglichen Richtungen, die aus der Einheit einer bestimmten Strukturform des Geistes verstanden werden müssen. Die kritische Analyse geht hinter die Wirklichkeit des Faktums auf die Bedingungen seiner Möglichkeit zurück, in denen sie eine eigenartige strukturelle Verknüpfung und einen Zusammenhang der einzelnen gestaltenden Momente aufzuweisen sucht. „In diesem Sinne nach einer „Form" des mythischen Bewußtseins fragen, heißt weder nach seinen letzten metaphysischen Gründen, noch nach seinen psychologischen, seinen geschichtlichen oder sozialen Ursachen suchen: vielmehr ist damit lediglich die Frage nach der Einheit des geistigen Prinzips gestellt, von dem all seine besonderen Gestaltungen, in all ihrer Verschiedenheit und in ihrer unübersehbaren empirischen Fülle sich zuletzt beherrscht zeigen [1])."

(Im Gedanken der Verschiedenheit der geistigen Strukturformen berührt sich Cassirer mit der phänomenologischen Problemstellung Husserls, der es als Aufgabe der Phänomenologie faßt, sich nicht lediglich auf eine Analyse der Erkenntnis zu beschränken, sondern die Strukturen ganz verschiedener Gegenstandsbereiche auf ihre „Bedeutung" hin, ohne Rücksicht auf die „Wirklichkeit" ihrer Gegenstände zu analysieren. Eine solche Untersuchung müßte sich auch auf die mythische Welt erstrecken, um ihren eigentümlichen „Bestand" in rein „ideierender" Analyse zu erfassen, eine Untersuchung, die bisher von seiten der Phänomenologie noch nicht geleistet ist.)

Wenn die kritische Phänomenologie des mythischen Bewußtseins die immanente Norm des Mythos ebenso wie aller Gestaltungsweisen des Geistes zu bestimmen sucht, kann auch die

[1]) Phil. d. S. F. II das mythische Denken S. 16.

„Wahrheit" und „Objektivität", die dem Mythos zuzusprechen ist, nicht fraglich sein. Seine Objektivität ist wie jede Art geistiger Objektivität funktionell zu bestimmen. Sie liegt in dem, was der Mythos leistet, in der Art und Form der Gestaltgebung und Objektivierung, die er vollzieht. „Er ist objektiv, sofern auch er als einer der bestimmenden Faktoren erkannt wird, kraft deren das Bewußtsein sich von der passiven Befangenheit im sinnlichen Eindruck löst und zur Schaffung einer eigenen, nach einem geistigen Prinzip gestalteten „Welt" fortschreitet[1])".

Diese Fassung der Frage nach der Welt des Mythos beseitigt die möglichen Zweifel an der „Wahrheit" der mythischen Welt, die aus ihrer „Irrealität" hergeleitet werden könnten.

Cassirer will mit dieser Formulierung ein methodologisches Dilemma überbrücken, in dem sich wohl jede Mythenerklärung befindet. Entweder die Irrealität, die Phantasiegebundenheit der mythischen Welt anzuerkennen, wie es die psychologische Betrachtungsweise tut, oder aber den mythischen Gebilden Realität und Existenz zuzusprechen, was der wissenschaftlichen Weltauffassung widerspricht. Cassirer trennt die mythische Welt von der der wissenschaftlichen Aussage, und er begründet sie beide auf ihnen eigentümlichen Bewußtseinsstrukturen. Sie werden nur mit Beziehung auf sich selbst, auf ihre immanente Strukturgesetzlichkeit betrachtet. Dadurch tritt in der mythischen Welt ebenso wie in der Welt der Erkenntnis die Frage nach der Existenz, der Realität zurück. Die mythische Welt ist und bleibt eine Welt „bloßer Vorstellungen" — aber auch die Welt der Erkenntnis ist ihrem Inhalt, ihrer Materie nach nichts anderes. Im wissenschaftlichen Begriff der Natur ergreifen wir hinter unseren Vorstellungen nicht ihr absolutes Urbild, den transzendenten Gegenstand, sondern wir bestimmen ihn dadurch, daß wir in und an unseren Vorstellungen eine Regel aufzeigen, durch die sie in ihrer Ordnung und Folge bestimmt werden. Die Vorstellung gewinnt gegenständlichen Charakter, wenn man an ihr ein allgemeines, objektiv notwendiges Gesetz herausstellt. „Auch dem Mythos gegenüber kann die Frage nach der Objektivität nur in dem Sinne gestellt werden, daß wir untersuchen, ob auch er eine ihm immanente Regel, eine ihm eigentümliche

[1]) a. a. O. S. 19.

„Notwendigkeit" erkennen läßt[1])". Cassirer will den Mythos zu einer „Welt für sich" machen und stellt diese der Welt der wissenschaftlichen Erkenntnis geltungsgleich zur Seite. Der Wahrheitsgehalt des mythischen und wissenschaftlichen Bewußtseins erschöpft sich für ihn in ihrer Eigengesetzlichkeit, ihrer immanenten Objektivität, ohne daß er jemals der umfassenderen Frage Raum gibt, wie sich diese Objektivitäten zueinander verhalten. Er umgeht so die Frage, ob den mythischen Gebilden eine gleiche gegenständliche Objektivität in Raum und Zeit zukomme, wie den Gegenständen der Erfahrung. Die neukantische Haltung des Primats des Bewußtseins braucht diese Frage nicht zu stellen. Cassirer jedoch scheint nicht die aus seiner Position folgerichtig erwachsende Gleichheit des mythischen und wissenschaftlichen Bewußtseins als verschiedene Haltungsformen des menschlichen Geistes zur Welt völlig anzuerkennen, wenn er die Objektivität des Mythos als „eine Objektivität niederer Stufe" bezeichnen zu können glaubt[2]). Er scheint hier den Geltungswert der beiden Gebilde zu vergleichen und damit eine Art Rangordnung der Bewußtseins-Struktur-Typen zu formulieren: „denn ist nicht diese Regel (die immanente Regel des Mythos) dazu bestimmt, vor der eigentlichen, der wissenschaftlichen Wahrheit, vor dem Natur- und Gegenstandsbegriff, wie er in der reinen Erkenntnis gewonnen wird, zu verschwinden? Mit der ersten Dämmerung der wissenschaftlichen Einsicht scheint die Traum- und Zauberwelt des Mythos ein für alle Mal dahin, scheint sie wie ins Nichts hinabgesunken zu sein"[3]). Dieser Ansatz einer Rangordnung wird aber sogleich wieder zurückgewiesen; die Gleichstellung zwischen mythischem Bewußtsein und Erkenntnis wird durch die charakteristische neukantische Konsequenz gewahrt, daß gerade in der Entfernung von jedem naiven Realismus die Objektivität des Mythos wie auch der wissenschaftlichen Erkenntnis besteht und der Mythos ebenso wie diese eine „eigene typische Weise des Bildens" besitzt, in der das Bewußtsein aus der Rezeptivität des bloßen Eindrucks heraus — und der „Wirklichkeit" gegenübertritt. Der Mythos

[1]) a. a. O. S. 19.
[2]) a. a. O. S. 19.
[3]) a. a. O. S. 20.

birgt als objektivierendes Gebilde eine eigene „innere Wahrheit" in sich, „sofern er einen der Wege bezeichnet, auf dem die Menschheit zu ihrem spezifischen Selbstbewußtsein und ihrem spezifischen Objektsbewußtsein vorgedrungen ist"[1]). Mit dieser Charakterisierung des mythischen Denkens fragt Cassirer nicht mehr nach zeitlicher oder psychologischer Entstehung, nicht nach dem logischen Gehalt des Mythos, sondern lediglich nach seinem Wesen.

Die empirische und vergleichende Mythenforschung versucht immer mehr, den Mythos als eine einheitliche Bewußtseinsform mit ausgeprägten charakteristischen Zügen zu erweisen. Die Richtlinien und Orientierungspunkte der Forschung werden aber noch einfach den Gegenständen der Mythologie entnommen. So gelangt man zu einer Klassifikation der mythischen Objekte und gruppierenden Übersicht der mythischen Grundmotive; aber sobald man einzelne dieser Motive als die ursprünglichen und andere als die abgeleiteten auszuzeichnen versucht, zeigt sich, daß diese Methode, eine Einheit des Mythos zu konstituieren und die Prinzipien zu bestimmen, die allen besonderen mythologischen Bildungen zu Grunde liegen, durch die Fülle und Verschiedenheit der konkreten Objekte aufgehoben wird. Bei dem Versuch, jeden einzelnen Mythos wissenschaftlich zu erklären, verknüpft man ihn an ein natürliches Sein oder Geschehen, wie es z. B. in der Naturmythologie der Fall ist, und versucht so, bei der Forschung streng objektiv zu verfahren. In dem Maße aber, in dem jede einzelne dieser Verknüpfungen sich als einziges Prinzip der Mythenerklärung zu konstituieren bestrebt, wird es deutlich, daß die Anknüpfung an gegebene einzelne Objekte die gesuchte objektive Eindeutigkeit nicht leisten kann, da kein Prinzip existiert, die Willkür dieser Hypothesenbildung zu durchbrechen.

So läßt sich die Einheit des Mythos nicht auf eine stoffliche Einheit des Objekts gründen, das aller Mythenbildung zu Grunde liegt; die faktische Einheit der mythischen Grundgebilde muß auf eine Strukturform der mythischen Phantasie und des mythischen Denkens zurückgeführt werden. Die Funktion des Mythischen muß in ihrer Grundrichtung als gleichbleibend nach-

[1]) a. a. O. S. 22.

gewiesen werden, so verschiedenartig ihre Bedingungen und ihre Objekte auch sind. Die gesuchte Einheit wird dadurch von außen nach innen, aus der Wirklichkeit der Dinge in die des Geistes verlegt. Aber auch nach dieser entscheidenden Wendung kommt man der Einheit des Mythos nicht nahe, wenn man sie durch die Kategorien der Psychologie zu bestimmen versucht, die die Einheit des Mythos in ihren verschiedenen Erklärungsversuchen auf Phantasie, Intellekt oder Affekt zu gründen sucht. Die Theorien, die für die Bildung des Mythos als entscheidend angesehen werden, unterscheiden sich nach den seelischen Grundkräften, auf die sie ihn zurückführen.

Alle diese Versuche, die Einheit des Mythos herzustellen, müssen daran scheitern, daß in ihnen „die gesuchte Einheit fälschlich in die Elemente verlegt wird, statt in der charakteristischen Form gesucht zu werden, die aus diesen Elementen ein neues geistiges Ganze, eine Welt der symbolischen „Bedeutung" hervorgehen läßt" [1]). Die Einheit des Sinns des Mythos muß statt in kausalgenetischer in teleologischer Hinsicht festgestellt werden, „als eine Zielrichtung, der das Bewußtsein im Aufbau der geistigen Wirklichkeit folgt". In dieser Zielrichtung läßt sich eine ursprüngliche Gesetzlichkeit des Geistes aufsuchen, die wie in der Erkenntnis die empirische Mannigfaltigkeit und vielgestaltige Welt des Mythos zu einem charakteristischen geistigen gegliederten Gebilde zusammenfaßt, das als Ausdruck eines Formwillens symbolische Form ist.

II. Phänomenologie des mythischen Bewußtseins.

1. Mythos als Denkform.

Die „Philosophie der symbolischen Formen" erweitert den Grundgedanken Kants von der Konstituierung des Gegenstandes kraft der Bedingungen der Anschauung, indem sie die Kategorien des Gegenstandsbewußtseins nicht nur in der theoretisch-intellektuellen Sphäre, sondern auch überall dort aufweist, wo aus dem Chaos der Eindrücke ein Kosmos, ein charakteristisches und typisches „Weltbild" geformt wird. Theoretisches und mythisches

[1]) a. a. O. S. 27.

Denken — beide sind Wege des Objektivationsprozesses; aber sie werden sich gerade darin unterscheiden, wie und in welcher Richtung dieser Objektivationsprozeß vor sich geht. Die theorethische Form des Erfahrungsdenkens tritt am schärfsten im Aufbau der Wissenschaft, besonders aber in der Grundlegung der exakten Naturwissenschaft hervor. Die Entwicklung der Wissenschaft bringt die Prinzipien der „Möglichkeit aller Wahrnehmung" zu durchgehender logischer Bestimmung. Aber schon die Welt der Wahrnehmung ist kein Einfaches, von Anfang an Gegebenes, sondern auch sie wird schon durch gewisse theoretische Grundakte apprehendiert und bestimmt. Die räumliche Lage, Größe oder Entfernung von Dingen kann nicht unmittelbar schon durch die Sinne empfunden werden, sondern die sinnlichen Daten und ihre Gliederung setzen einen Urteilszusammenhang und eine Gliederung im Urteil voraus. Die einzelnen sinnlichen Eindrücke werden urteilsmäßig als verschieden bewertet und einander zugeordnet. Dieser Zuordnung liegt wiederum ein allgemeines Prinzip zu Grunde; in der fließenden, immer gleichen Reihe der Eindrücke bilden sich konstante Verhältnisse heraus, in denen sie stehen, und nach welchen sie wiederkehren und die sich allmählich als ein selbständiges gegenüber den wechselnden Sinnesinhalten unterscheiden. Diese konstanten Verhältnisse bilden das feste Gerüst der „Objektivität". Durch sie konstituiert sich das Sein der Erfahrungsobjekte. Der einzelne Sinneseindruck nun wird nicht einfach als solcher hingenommen, sondern es wird an ihn die Frage gestellt, wie weit er sich im Ganzen der Erfahrung bewährt und erst, wenn er dieser kritischen Probe standhält, läßt er sich in den Bezirk der objektiven Bestimmtheit eingliedern. Immer wieder wird die allgemeine Ordnung, die Gesetzlichkeit der Erscheinungen überhaupt, zum Kriterium der Wahrheit des einzelnen empirischen Phänomens und des „Seins", das diesem Phänomen zugeschrieben wird. Das Einzelne, das Besondere besteht; aber sein Bestand ist nur dadurch verbürgt, daß es als ein Sonderfall eines allgemeinen Gesetzes, eines Systems allgemeiner Gesetze gedacht wird.

Wenn das Ziel des theoretischen Erfahrungsdenkens in der allgemeinen Synthese, in der Zusammenfassung alles Besonderen zur durchgängigen Einheit der Erfahrung besteht, so geht doch

die Methode, mit der dieses Ziel allein erreicht werden kann, scheinbar den entgegengesetzten Weg. Die Inhalte müssen, ehe sie in das systematische Ganze eingeordnet werden können, auf letzte, nicht mehr sinnliche, sondern im theorethischen Denken setzbare Elemente zurückgeführt werden, die gleichsam das Substrat bilden, an die das Gesetzesdenken anknüpfen kann. Die Inhalte der Wahrnehmung lassen dies nicht zu, da sie sich nirgends eindeutig bestimmen und begrenzen lassen. Exakte Gesetze der Bewegung lassen sich erst formulieren, wenn die Subjekte der Bewegung nicht mehr im Bereich der konkret wahrnehmbaren Gegenstände gesucht werden, sondern wenn das Denken diesen Bereich überschreitet und an den ideellen Elementen, den Atomen, die Bewegung faßbar macht. Jede Verknüpfung, alle Synthesis hat also ebenso wie im Falle der Bewegung eine entsprechende Analysis zur Voraussetzung, die ihrerseits auf nichts anderes zielt, als die Verknüpfung zu ermöglichen. In dem Ineinander und dem Gegeneinander, in der Korrelation dieser beiden Grundmethoden empfängt die Welt des Wissens ihre charakteristische Form. Was in der unmittelbaren Wahrnehmung noch ungeschieden nebeneinanderliegt, tritt immer schärfer und bestimmter auseinander und gliedert sich ein in eine Ordnung, in ein System von Gründen und Folgen. Wo die sinnliche Weltansicht nur ein Konglomerat von „Dingen" sieht, gelten für das theorethische Denken „Bedingungen", unter denen jeder besondere Inhalt seinen bestimmten Platz zugewiesen erhält. Der Charakter der Objektivität kommt all dem zu, was in sich die Gewähr der bleibenden und durchgängigen Bestimmtheit besitzt. Er bedeutet eine Sonderung der Erfahrungselemente, in der sich das Notwendige gegen das Zufällige, das Veränderliche gegen das Bleibende abscheidet.

Auch das mythische Bewußtsein besitzt in der Welt der Gestalten, die es aus sich herausstellt, etwas durchaus Objektives. Es fehlt ihm aber jenes entscheidende Wertungsmoment, mit dem die Erkenntnis zu einer strengen Sonderung verschiedener Objektkreise, zu einer Unterscheidung der Welt der „Wahrheit" und der des „Scheins" gelangt. „Der Mythos hält sich ausschließlich in der Gegenwart seines Objekts, — und in der Intensität, mit der er in einem bestimmten Augenblick das Be-

wußtseins ergreift und von ihm Besitz nimmt. . . . Statt der dialektischen Bewegung des Denkens, für die jedes gegebene Besondere nur der Anlaß wird, es an ein anderes anzuknüpfen, es mit anderen zu Reihen zusammenzuschließen und es auf diese Weise zuletzt einer allgemeinen Gesetzlichkeit des Geschehens einzuordnen, steht hier die bloße Hingabe an den Eindruck selbst und an seine jeweilige „Präsenz“ [1]). Der Mythos verknüpft nicht. Alles Sein, alle Wirklichkeit geht in der bloßen Präsenz des Inhalts auf. Es gibt darum für ihn keine abgestuften Grade objektiver Gewißheit. Er nimmt jedes Wirklichkeitsmoment isoliert, und so fehlt ihm die Unterscheidung des Grundes vom Begründeten. Das mythische Bewußtsein kennt keine Trennungslinien, die das empirisch-wissenschaftliche Denken als schlechthin notwendig ansieht, vor allem die Trennung zwischen dem bloß Vorgestellten und dem wirklich wahrgenommenen; zwischen Wunsch und Erfüllung, zwischen Bild und Sache, zwischen Traum und Wirklichkeit, zwischen Leben und Tod. Das in sich ungeschiedene und reflektierte Bewußtsein vollzieht keine Trennung, die nicht unmittelbar im Erlebnisinhalt als solchem liegt, sondern die letzten Endes durch die Besinnung auf die Bedingungen des Lebens, also durch kausale Analyse gefordert wird. Dem Mythos ist jede allegorisch-symbolische Sprache fremd; er verhüllt nicht etwas, für das seine Ausdrucksformen Symbole sind, sondern es besteht für ihn ein Verhältnis realer Indentität. Das „Bild“ stellt die „Sache“ nicht vor, es *ist* die Sache; „es vertritt sie nicht nur, sondern es wirkt gleich ihr, so daß es sie in ihrer unmittelbaren Gegebenheit ersetzt.“ „Man kann es demgemäß geradezu als ein Kennzeichen des mythischen Denkens bezeichnen, daß ihm die Kategorie des „Ideellen“ fehlt, und daß es daher, wo immer ihm ein rein Bedeutungsmäßiges entgegentritt, dieses Bedeutungsmäßige selbst, um es überhaupt zu fassen, in ein Dingliches, in ein Seinsartiges umsetzen muß [2]).“

[1]) a. a. O. S. 47 ff.

[2]) a. a. O. S. 51. Cassirer lehnt die Mythendeutung ab, die symbolisch verfährt in dem Sinne, daß hinter den mythischen Inhalten ein anderer verborgener Sinn vorhanden ist, auf den sie mittelbar hindeuten, der Mythos wird auf diese Weise zum Mysterium. Seine Bedeutung liegt nicht in dem, was er offenbart, sondern in dem, was er verhüllt. Die Inhalte des Mythos sollen nichts anderes als konventionelle Zeichen für etwas anderes, mit ihnen

Dieses Grundverhältnis kommt deutlicher noch als auf den verschiedenen Stufen des mythischen Denkens im mythischen Tun zum Ausdruck. In allem mythischen Tun gibt es ein Moment der Transsubstantion, der Verwandlung des Subjekts dieses Tuns in Götter oder Dämonen. Das Subjekt verwandelt sich im mythischen Ritus in den Gott oder Dämon, zu dem es sich im Ritus in Beziehung setzt. So wird der Kult das eigentliche Werkzeug, mit dem der Mensch die Welt rein physisch beherrscht. Im Ritus, im Kult übt der Mensch einen unmittelbaren Einfluß z. B. auf die Natur aus. Von der Ausführung der Zermonien hängt in den Vegetationsmythen das Wachstum und Gedeihen der Saat ab. Die Magie also wirkt in ihrem Tun unmittelbar auf den Gegenstand selbst ein. Am deutlichsten zeigt sich dieses mythische Unvermögen, Ding und Bedeutung zu unterscheiden in der Stellung des Mythos zur Sprache, vor allem dem Namen einer Sache oder Person oder zu ihrem Bild. Name und Persönlichkeit fließen in eins zusammen. Noch im römischen Staatsrecht haben Sklaven keinen Namen, weil ihnen von Rechts wegen keine Persönlichkeit zukommt. Bei Männerweihen empfängt der Mensch einen neuen Namen, weil er dabei ein neues Selbst erhält. Namentlich bei Gott macht der Name einen wesentlichen Teil seines Wirkens und seines Wesens aus. Er bezeichnet die Kraftsphäre, in der jeder besondere Gott ist und wirkt[1]). Wer den wahren Namen eines Gottes oder Dämons kennt, besitzt daher auch unumschränkt die ganze Macht seines Trägers. Ebenso zeigt sich das Zusammendrängen des mythischen Inhalts in eine einzige Seinsebene auch am Bild einer Person oder Sache, das

---

Gemeintes, aber nicht in ihnen Enthaltenes sein. Von hier stammen die Versuche z. B. einer moralischen Mythendeutung oder der Aufdeckung eines rein ideellen Gehalts, der durch den bildhaften Ausdruck hindurchscheint. Nimmt man dagegen den Mythos als das, was er ist und als was „er selbst sich weiß", so zeigt sich, daß gerade die Trennung des Ideellen vom Reellen, der Gegensatz von Bild und Sache für ihn nicht besteht.

[1]) in Ägypten gilt nicht nur das Universum als durch den göttlichen Logos geschaffen, sondern auch der erste Gott selbst ist durch die Kraft seines eigenen gewaltigen Namens hervorgebracht. — Im Anfang war der Name, dessen Emanation alles Sein, auch das Göttliche ist. Vgl. zu dieser „Allmacht des Namens" und über seine kosmologische Bedeutung: E. Cassirer: Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen. Stud. d. Bibl. Warburg VI 1924.

er mit realen Kräften ausgestattet denkt. Das Bild ist (vielleicht ebenso wie der Schatten) das alter ego des Menschen: was ihm widerfährt, geschieht auch dem Menschen.

Im gesamten mythischen Denken macht sich eine eigentümliche Auffassung des Verhältnisses von Ursache und Wirkung geltend, die in ihrem Gegensatz zur erkenntnistheoretischen Kategorie der Kausalität die Struktur des mythischen Bewußtseins verdeutlicht. Der Kausalbegriff schließt nach Kant in seiner Synthesis eine ganz bestimmte Richtung der Analysis ein. Aus einem Gesamtzustand hebt das Denken bestimmte Momente heraus, die zueinander in einem notwendigen Verhältnis von Grund und Folge, von Bedingung und Bedingtem stehen. Dieses Verhältnis wird nicht nur passiv aus der Wahrnehmung abgelesen, sondern am Experiment erprobt. Die notwendige Folge auf eine willkürlich hergestellte Bedingung macht erst aus dem bloßen Nebeneinander der Eindrücke und Wahrnehmungen ein kausales Geschehen. Der Einzelvorgang wird zum Ausdruck einer universellen Gesetzlichkeit, die sich in ihm darstellt. Inhalte, die dem bloßen Dasein nach nebeneinanderstehen, werden kausal geschieden; aus einem Gesamtkomplex wird in isolierender Abstraktion ein bestimmtes Einzelmoment herausgehoben und als „Bedingung" erfaßt. Diese Abstraktion bleibt der Denkweise des Mythos fremd. Jede Gleichzeitigkeit, jedes räumliche Nebeneinander schließt schon eine reale kausale Folge in sich [1]). Tiere bringen die Jahreszeit, in der sie auftreten: die Schwalbe m a c h t den Sommer.

Während die Kausalität der theoretischen Denkform darauf basiert, daß eindeutige Beziehungen zwischen b e s t i m m t e n Ursachen und b e s t i m m t e n Wirkungen hergestellt werden, kann im Mythos noch alles zum Ursprung von allem werden, weil alles sich mit allem zeitlich oder räumlich berühren kann. Wenn im theoretischen Denken sich ein Prozeß darstellt, der g e s e t z m ä ß i g vor sich geht, ist für den Mythos die Aussage über ein kausales Verhältnis stets nur ein Bericht über ein individuelles Geschehen, das abhängig von der jeweiligen Kon-

[1]) „Neben dem Prinzip des „post hoc, ergo propter hoc" ist insbesondere auch das Prinzip des „iuxta hoc, ergo propter hoc" für das mythische Denken bezeichnend". Cassirer a. a. O. II S. 60.

stellation der Dinge geschieht. Wir verstehen einen Vorgang, wie z. B. den Tod eines Menschen, wenn er sich auf bestimmte allgemeine Bedingungen zurückführen läßt, unter denen er steht; wenn er sich aus den physiologischen Bedingungen des Lebens als notwendig erkennen läßt. Diese Notwendigkeit des allgemeinen Naturgeschehens erklärt dem Mythos aber noch nicht das Individuelle des Geschehens, das Hier und Jetzt des Sterbens dieses Menschens zu dieser Zeit, worauf allein sein Interesse gerichtet ist.

Weil der Mythos die Denkform der kausalen Analyse nicht kennt, kann es für ihn auch die scharfe Grenze, die erst diese Denkform zwischen dem Ganzen und seinen Teilen setzt, nicht geben. Es herrscht im Mythos eine wirkliche Ungeschiedenheit, eine gedankliche und reale Indifferenz des Ganzen und der Teile. Das Ganze zerfällt nicht in Teile, sondern der Teil ist das Ganze und fungiert als solches, Dieses Prinzip des mythischen pars pro toto ist geradezu das Grundprinzip der primitiven Logik. Das Ganze und seine Teile sind gleichsam schicksalsmäßig miteinander verknüpft, und sie bleiben es auch, wenn sie sich tatsächlich von einander gelöst haben. Wer sich eines Teils eines Menschen, seines Bildes, seines Schattens, eines Nagels oder Haares bemächtigt, hat damit über den ganzen Menschen magische Gewalt erlangt. Das mythische Denken hat die Tendenz, eine analysierende Zergliederung des Seins in selbständige Teilmomente und Teilbedingungen (mit denen das wissenschaftliche Naturbegreifen beginnt) zu vermeiden. Die Magie nimmt einen echten Kausalnexus sowohl zwischen all dem an, was durch räumliche Nachbarschaft oder durch seine Verbundenheit zum selben dinglichen Ganzen noch so äußerlich als zusammengehörig, wie auch bei dem, was zeitlich als vorher oder nachher, früher oder später gekennzeichnet ist. Es kommt in ihr überhaupt nicht zu einer Gliederung von räumlich oder von zeitlich getrennten Elementen; und auch dort, wo in der empirischen Anschauung diese Trennung unmittelbar dargeboten scheint, „wird gleichsam die Spannung zwischen dem räumlich und zeitlich Verschiedenen in die einfache Identität des magischen „Grundes" aufgelöst[1])." Dieser „Grund" wird vom Mythos

[1]) a. a. O. S. 70.

dinglich-substantiell gefaßt. Der Mythos sieht überall, wo er die Entstehungs- und Ursprungsfrage stellt, im Gegensatz zur logisch-kausalen Analyse, die das Gegebene zuletzt in einfache Prozesse auflösen will, die Genese immer schon an ein gegebenes Dasein geknüpft. Wenn die Erkenntnis nach der gesetzlichen Form des Werdens, nach seinem „Wie" fragt, so fragt der Mythos ausschließlich nach seinem „Was", „Woraus" und „Wohin". Der Mythos gelangt erst dann zur Ruhe, wenn er Beziehungskomplexe auf ein vorher gegebenes, dingliches Dasein zurückführt. Alle bloßen Zuständlichkeiten oder Eigenschaften erhalten den Charakter voller Substantialität, sodaß die mythische Denkform zu einer Art Materialisierung geistiger Inhalte führt. Die Gliederung in Kasten beruht darauf, daß in jeder von ihnen verschiedene Substanzen enthalten sind, die dem, der an ihnen teil hat, ihre besondere Beschaffenheit mitteilen. Moralische Eigenschaften gelten als Substanz: die Unreinheit einer Gemeinschaft kann auf einen Einzelnen übertragen und durch dessen Opferung beseitigt werden.

Dieser Zug des mythischen Denkens zur Verdinglichung seiner Inhalte wird für die Kategorienbildung des Mythischen entscheidend bestimmend.

Empirisch-wissenschaftliches Weltbild und mythisches Weltbild unterscheiden sich nicht darin, daß sie im Aufbau ihrer Welt ganz verschiedene Kategorien verwenden, sondern durch die Zugehörigkeit ihrer Kategorien zu einer verschiedenen Modalität, einem anderen Formzusammenhang und Sinnganzen.

Die Objektbestimmung in der reinen Erkenntnis geschieht durch die Grundform des synthetischen Urteils. Dieses denkt die Einheit, die es vollzieht, nicht als begriffliche Identität, sondern als Einheit des Verschiedenen. Jedes Element, das in ihm gesetzt wird, ist nicht nur in sich selbst, sondern wird korrelativ auf ein anderes bezogen. Die Form dieser Beziehung selbst bedeutet gegenüber den sich in ihr ordnenden Inhalten etwas Neues: sie bedeutet nicht selbst einen Inhalt, sondern ein allgemeines, rein ideelles Verhältnis. Auf solchen ideellen Beziehungen basiert das, was die wissenschaftliche Erkenntnis die „Wahrheit" der Erscheinungen nennt: die Totalität der Erscheinungen in Form eines gedanklichen Zusammenhangs, der in gleicher

Weise auf Akten der logischen Verknüpfung wie der logischen Sonderung beruht.

Auch der Mythos strebt danach, die Welt zu einem Ganzen zu vereinigen, aber dieses mythische Ganze zeigt einen anderen Charakter als jenes Ganze des Begriffs, in welches die Erkenntnis die Wirklichkeit zusammenschaut. Es sind nicht ideelle Beziehungsformen, die die objektive Welt als eine gesetzlich-bestimmte Welt aufbauen, sondern „hier schmilzt alles Sein in konkret-bildhafte Einheiten zusammen“ [1]). In den Beziehungen, die der Mythos herstellt, gehen die einzelnen Glieder kein wechselseitiges, ideelles Verhältnis ein, sondern sie werden geradezu mit einander identisch, zu ein und demselben D i n g. Was im mythischen Sinne auch nur in der äußerlichsten Weise in irgend eine Beziehung zueinander tritt, hat im Grunde aufgehört, differenziert und vielfältig zu sein; es hat eine substantielle Einheit des Wesens gewonnen. Der Mythos läßt das, was er verknüpft, zusammenfallen und dinglich zusammenwachsen.

So mißt die mythische Kategorie der Quantität dem Teil denselben Wert bei wie dem Ganzen; der Teil vertritt nicht nur das Ganze, sondern i s t es geradezu. Das mythische Denken kennt nicht das logische Subsumptionsverhältnis eines Exemplars zu seiner Art oder Gattung, sondern gestaltet es überall in ein sachliches Wirkungsverhältnis. Noch deutlicher wird dieses Verhältnis des Ganzen zu seinen Teilen unter dem Gesichtspunkt der Qualität. Eine Eigenschaft ist für den mythischen Intellekt nicht sowohl eine Bestimmung „am“ Dinge, als sie vielmehr die Gesamtheit des Dinges selbst, nur von einer bestimmten Seite her gesehen, umfaßt [2]).

Mit der Herausarbeitung der mythischen Denkform, wie sie bisher versucht wurde, ist eine Phänomenologie des Mythos nicht hinreichend erfüllt. Eine solche Denkform bezeichnet nicht die letzte Schicht, aus der der Mythos stammt und woher ihm ständig neues Leben zuströmt: „denn nirgends handelt es sich

---

[1]) a. a. O. S. 81.

[2]) Die besondere Tendenz des mythischen Eigenschaftsbegriffs tritt deutlich an der Struktur der Alchimie hervor. Für sie gilt jede Gemeinsamkeit von Eigenschaften, jede Ähnlichkeit in der sinnlichen Erscheinung verschiedener Dinge oder in ihrer Wirkungsart schließlich nur dadurch erklärt, daß

im Mythischen um das passive Schauen, um die ruhige Betrachtung der Dinge; sondern alle Betrachtung geht hier von einem Akt der Stellungnahme, von einem Akt des Affekts und des Willens aus. Sofern der Mythos sich zu bleibenden Gebilden verdichtet, sofern er den festen Umriß einer „Objektiven" Welt von Gestalten vor uns hinstellt, — so wird doch die Bedeutung dieser Welt für uns erst faßbar, wenn wir hinter ihr noch die Dynamik des Lebensgefühls verspüren, aus der sie ursprünglich erwächst. Nur wo dieses Lebensgefühl von innen her erregt ist, wo es sich in Liebe und Haß, in Furcht und Hoffnung, in Freude und Trauer äußert, kommt es zu jener Erregung der mythischen Phantasie, die aus ihr eine bestimmte Vorstellungswelt erwachsen läßt" [1]). So ist es nötig, von der Denkform des Mythos zu seiner Anschauungs- und zu seiner Lebensform zurückzudringen. Diese Formen geben der mythischen Welt ihre eigentümliche Geschlossenheit und ihr spezifisches Gepräge, bleiben aber von den Formen der theoretischen Welt durch charakteristische Grenzlinien geschieden.

2. Mythos als Anschauungsform.

Im theoretischen Denken nimmt das Bewußtsein beim Aufbau des Weltbildes eine eindeutige Trennung zwischen allem bloß „Wahrgenommenen" oder „Vorgestellten" und dem „wahrhaft Seienden", zwischen „Schein" und „Wahrheit", zwischen Subjektivem und Objektivem vor. Als Kriterium der Wahrheit und Objektivität gilt das Moment der logischen Konstanz und Gesetzlichkeit. Jeder Einzelinhalt des Bewußtseins wird an dieser Forderung der durchgängigen Gesetzlichkeit gemessen. Die Erkenntnis schreitet von der Unmittelbarkeit der Empfindung

in ihnen dieselbe dingliche Ursache irgendwie enthalten ist. Jede Eigenschaft stellt für sich ein bestimmtes Elementarding vor — aus der Summe dieser Elementardinge baut sich die Welt des Zusammengesetzten, die empirische Körperwelt auf. Jede besondere Beschaffenheit und Form, die die Materie besitzt und annehmen kann, wird zu einer besonderen Substanz, einem Wesen für sich hypostasiert.

[1]) a. a. O. S. 90.

und Wahrnehmung zur Mittelbarkeit des rein gedachten „Grundes" weiter und legt so das einfache Dasein der sinnlichen Eindrücke in zwei Schichten von Gründen und Folgen auseinander.

Das mythische Denken besitzt eine solche Schichtung und Trennung nicht, sondern bleibt am unmittelbaren Eindruck haften, ohne ihn an etwas zu messen. Der Eindruck ist nicht relativ, sondern absolut: er hängt nicht von einem anderen als seiner Bedingung ab, sondern er ist durch sich selbst und durch den Zwang, mit dem er sich dem Bewußtsein aufdrängt und einprägt. Das mythische Bewußtsein „hat" den „Gegenstand" nur, indem es von ihm überwältigt wird; es besitzt ihn nicht, indem es ihn fortschreitend für sich aufbaut, sondern es wird schlechthin von ihm „besessen"[1]), von ihm ergriffen. Aber gerade diese Intensität, mit der das mythische Objekt das Bewußtsein ergreift, hebt es aus des Reihe des Gleichförmigen und Regelmäßigen heraus und scheint es in eine völlig unabhängige, eigene, auf nichts bezogene Individuelle Sphäre zu stellen. Das mythische Objekt wird einmalig und wird gerade in dieser Einzigkeit erfaßt. Aus dem Bereich des gewöhnlichen empirischen Daseins hebt sich ein Kreis solcher einzelner, eigentümlich kraftgeladener Objekte als der des Ungemeinen heraus. Das Ereignis, das das mythische Bewußtsein überfällt, wird aus seiner Übermächtigkeit und als ein das Alltägliche und Gewöhnliche geheimnisvoll Überragendes verstanden. Diese Übermächtigkeit, das Ungewöhnliche und Ungemeine wird das Seins- und geradezu das Verstehensprinzip der Welt.

Cassirer identifiziert dieses Prinzip mit der religiösen Kategorie des Heiligen, wie sie besonders von Rudolf Otto herausgearbeitet wurde[2]). Dadurch wird der Grundgegensatz der Welt nicht mehr der Gegensatz von Übermächtigem und Gewöhnlichem, sondern von Heiligem und Profanem[3]).

[1]) a. a. O. S. 96.

[2]) Vgl. Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. Göttingen 1922.

[3]) Die Identifizierung des Übermächtigen oder Manahaften wie es später von Cassirer gemeint wird, mit dem Ottoschen Begriff des Heiligen scheint in dieser uneingeschränkten Form zu weit zu gehen. Der Totemismus läßt sich nicht mehr durch den Grundgegensatz: Heiliges – Profanes begreifen. Totem, an dem eine Gruppe teil hat und der „hinter" dem Einzelnen steht und Tier, Wind, Pflanze oder Gegenstand sein kann, ist nicht ein Heiliges, sondern Übermächtiges, zu Fürchtendes, das zugleich Tabu ist.

Dieser Grundcharakter bleibt für den Mythos in allen seinen Inhalten, von der niedrigsten magischzauberischen Weltansicht bis zu den reinsten Ausprägungen der Religion charakteristisch. Der Sinn und die Macht des Heiligen ist auf keinen Sonderbezirk und auf keine einzelne Wertsphäre beschränkt, sondern ist rein qualitativ. Jeder alltägliche Daseinsinhalt kann den Charakter der Heiligkeit erhalten, „sobald er nur in die spezifische mythisch-religiöse Blickrichtung fällt“ [1]), und das mythische Interesse in besonderem Maße erregt. Das Kriterium für heilig und profan ist daher nicht im Objekt selbst gegeben und an bestimmte Objekte und Objektgruppen gebunden, sondern der Mythos wertet von sich aus, sinn- und formgebend, indem er die Gleichartigkeit der Bewußtseinsinhalte zerbricht und ihnen einen vom anderen verschiedenen „Wert“ beilegt. Alles Sein und Geschehen wird an diesem Grundgegensatz des Heiligen-Profanen gemessen und gewinnt gerade an dieser Messung einen neuen Gehalt, den es nicht ursprünglich besitzt, sondern der ihm erst durch diese Betrachtung und Akzentuierung zuteil wird.

In der Mythenforschung hat sich immer schärfer der Begriff des „Mana“ als ein Kernbegriff des primitiven mythischen Denkens herausgebildet, das ein genaues Korrelat in anderen mythischen Begriffen besitzt wie etwa im manitu (Algolcinstämme), orenda (Irokesen), wakanda (Sioux). Als der gemeinschaftliche Zentralpunkt dieser Begriffe wird allgemein ihr Charakter des Außerordentlichen, des Ungewöhnlichen und Ungemeinen bezeichnet; der übereinstimmende Inhalt dieser Begriffe, das, was das eigentlich Manahafte ist, stellt einen eigentümlichen Akzent dar, den das magisch-mythische Bewußtsein auf die Gegenstände legt, dient dagegen nicht der Bezeichnung bestimmter Klassen von Gegenständen. „Durch diesen Akzent wird die Gesamtheit des Seins und Geschehens in eine mythisch-bedeutsame und eine mythisch-irrelevante Sphäre, in das, was das mythische Interesse erregt und fesselt und in das, was dieses Interesse relativ gleichgültig läßt, zerlegt [2]).“ Nicht alles Belebte und Beseelte, sondern nur das, welchem aus irgendeinem Grunde

[1]) a. a. O. S. 97.

[2]) a. a. O. S. 101.

eine erhöhte, außerordentliche Fähigkeit des Wirkens zugeschrieben wird, wird als manahaft verstanden. Andererseits gehört es auch zu bloßen Dingen, sofern sie sich durch irgendeine seltene, die mythische Phantasie erregende Form auszeichnen und dadurch aus dem Kreis des Gewöhnlichen heraustreten. Es ergibt sich hieraus, daß im Mana nicht eine bestimmte Gruppe von Dingen, belebte oder unbelebte, gemeint sind, sondern daß dieser Begriff vielmehr einen gewissen Charakter ausdrückt, der den verschiedensten Seins- und Geschehensinhalten beigelegt werden kann, sofern sie nur das mythische Staunen erwecken. Es bedeutet nicht einen bestimmten Inhalt als vielmehr eine bestimmte Art der Auffassung. Nicht das „Was", sondern das „Wie" entscheidet; nicht auf die Art des Bemerkten, in das Blickfeld tretenden, sondern auf den Akt des Bemerkens kommt es an. Das Mana und die ihm entsprechenden Begriffe drücken nicht ein bestimmtes, feststehendes Prädikat aus, wohl aber läßt sich in ihnen eine eigentümliche durchgehende Form der Prädikation erkennen. Und diese Prädikation kann man in der Tat als die mythisch-religiöse Urprädikation bezeichnen, sofern sich in ihr die große Scheidung, die geistige Krisis vollzieht, durch die sich das Heilige vom Profanen, das im religiösen Sinn Ausgezeichnete vom Gleichgültigen, im religiösen Sinn indifferenten trennt. Das Mana, das Cassirer mit dem Heiligen identifiziert, ist die elementarste und umfassendste Teilung, die das mythische Bewußtsein vollzieht, indem es irgendein Geweihtes, zu Fürchtendes und doch Faszinierendes (Otto: Mysterium tremendum und mysterium fascinosum) in seiner eigentümlichen Wertigkeit empfindet und aus dem Profanen und Ungeweihten heraushebt.

Die Auffassung die hier zu Grunde liegt, tritt noch wesentlich schärfer hervor, wenn man sie nicht nur nach der Seite der Anschauungsinhalte, sondern nach der Seite der Anschauungsform verfolgt. Als Grundmittel und als Stufen des Prozesses der Objektivierung stellen sich, ebenso wie in der theoretischen Erkenntnis, Raum, Zeit und Zahl als drei wesentliche Hauptphasen im Prozeß der mythischen Apperzeption dar. Man kann in diesem Sinne auch von einer Formenlehre des Mythos sprechen, in der sich die Struktur seines Denkens zu tiefst ausdrücken muß.

Die mythische Weltansicht unterscheidet bei der Vorstellung des räumlichen Zusammenhangs der Dinge nicht wie der reine Konstruktionsraum der Geometrie die Lage eines Elements von seinem Inhalt, sondern die Lage eines Gegenstandes im Raum ist etwas, was sich vom Inhalt und der Bedeutung dieses Gegenstandes nicht loslösen läßt, sie ist überhaupt nur, sofern sie von einem bestimmten anschaulichen Inhalt erfüllt ist. Jeder Gegenstand ebenso wie auch die einzelnen räumlichen Richtungen besitzt so seine eigenen spezifischen mythischen Gefühlswerte und Wertnuancen, einen besonderen Grundakzent, der immer wieder auf die eigentliche mythische Urtrennung, die Scheidung des Heiligen vom Profanen zurückgeht. Der primäre räumliche Unterschied beruht für den Mythos auf dieser Scheidung, die der Mensch in seiner Stellung zur Wirklichkeit vollzieht: die Scheidung in zwei Bezirke des Seins, einen gewöhnlichen, allgemein zugänglichen und einen heiligen, der aus seiner Umgebung herausgehoben, gegen sie abgegrenzt und beschützt wird. Darüber hinaus wird jede qualitative Differenz zugleich als räumliche Differenz empfunden, wahrgenommene und gefühlte Qualitäten in räumliche Bilder und Anschauungen übertragen, wie es besonders im totemistischen Anschauungskreis geschieht. In der Gedankenwelt des Totemismus vollzieht sich die Gliederung des Raumes und die Unterscheidung der räumlichen Gegenden und Richtungen nicht in unserem Sinne, nach geometrischen oder geographisch-physikalischen, sondern gleichfalls nach spezifisch totemistischen Gesichtspunkten. Jedes Ding und jeder Vorgang wird dadurch verstanden, daß er dem System der totemistischen Klassen eingereiht wird, die wieder mit je einer besonderen räumlichen Richtung verknüpft und gleichsam an sie gebunden sind. In dem „mythosoziologischen Weltbild" der Zuni[1]) stellt sich die Form der totemistischen Siebengliederung, die die ganze Welt umspannt, vor allem in der Auffassung des Raumes dar. Der Raum ist in sieben Gebiete eingeteilt und jedes Sein besitzt innerhalb dieser Gesamteinteilung seine eindeutige Stelle. Die Naturelemente, die menschlichen Berufe und Verrichtungen werden alle unter diesem Schema verstanden: dem

[1]) Vgl. zu dem Material die Darstellung Cassirers in Begriffsform im mythischen Denken, Bibl. Warburg S. 22 ff. S. 16 ff. S. 54 ff. und a. a. O. S. 111 ff.

Norden gehört die Luft, der Winter, der Krieg und die Krieger, dem Süden das Feuer, der Sommer, Medizin und Agrikultur usw. Diese Gliederungen sind der Ausdruck einer ganz bestimmten typischen Grundanschauung: durch gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Raumstelle tritt auch das Heterogenste mit einander in Berührung. Die räumliche und örtliche Berührung führt zu einer geistigen Vermittlung zwischen ihnen, zu einem Zusammenschluß aller Differenzen in einem mythischen Grundplan der Welt[1]). Der Mythos zeigt die Tendenz, alle Unterschiede, die er setzt und ergreift, in räumliche Unterschiede zu verwandeln und sie sich in dieser Form unmittelbar zu vergegenwärtigen. Der charakteristische mythische Akzent des Heiligen und Unheiligen verteilt sich auf die einzelnen räumlichen Gebiete in verschiedener Weise und verleiht damit jedem von ihnen eine bestimmte mythisch-religiöse Prägung. Die verschiedenen Himmelsrichtungen dienen nicht gleichartig zur Orientierung in der empirischen Wahrnehmungswelt, sondern in ihnen allen wohnt je ein eigenes spezifisches Sein und Bedeutung, sie sind selbständige, mit eigenem mythischen Leben begabte Gebilde, sodaß sich eben dieser mythischen Substanz nach heilige Bezirke und heiliger Raum vom profanen scheidet. Die räumliche Sonderung wird überall dort vorgenommen, wo das mythische Denken und das mythisch-religiöse Gefühl einem Inhalt einen besonderen Wertakzent beilegt und es qualitativ gegen anderes auszeichnet. „Die Schranken, die der Mensch im Grundgefühl des Heiligen sich selbst setzt, sie werden zum ersten Ausgangspunkt, von dem auch die Grenzsetzung im Raume anhebt, und von dem aus sie sich in fortschreitender Organisation und Gliederung über das Ganze des physischen Kosmos verbreitet[2])."

---

[1]) Im Gegensatz zum Funktionsraum der reinen Mathematik erweist sich der Raum des Mythos als Strukturraum. In ihm entsteht das Ganze nicht aus den Elementen, indem es aus ihnen genetisch nach einer bestimmten Regel erwächst, sondern in jedem Teil und Element findet man mikrokosmisch die Struktur des Ganzen wieder. Das Element hat dieselbe Struktur wie das Ganze; von hier aus ist das Weltbild der Astrologie zu verstehen, bei der sich die Form des Daseins und Lebens nicht aus den verschiedenartigsten Elementen erzeugt, aus dem Ineinandergreifen der verschiedensten kausalen Bedingungen, sondern wo sie von vornherein als endgültige Form gegeben ist, die sich nur noch abzurollen braucht.

[2]) a. a. O. S. 132.

Die Grundgliederung und Sonderung, auf der alles mythisch-religiöse Bewußtsein überhaupt beruht, und die ihren Ausdruck schon in rein räumlichen Trennungen und Grenzsetzungen findet, hat ihre ganz besondere Explikation in dem, was der Zeitbegriff für den Aufbau der mythischen Gegenstandswelt leistet. Der wirkliche Charakter des mythischen Seins zeigt sich erst dort, wo es als Sein des Ursprungs auftritt. Der Name: Mythos im engeren Sinne bezeichnet ja nicht unmittelbar einen Zustand, eine ruhende Betrachtung als vielmehr die Geschichte und die Erzählung eines eigentümlichen Inhalts, etwa der Gestalten von Göttern und Dämonen. Alle Heiligkeit des mythischen Seins haftet nicht unmittelbar am Inhalt des Gegebenen und an dessen Qualität, sondern an seiner Herkunft und an seinem Gewordensein. Etwas gilt als erklärt, wenn es an irgend ein Geschehnis in der Vergangenheit angeknüpft und dadurch seine mythische Entstehung aufgezeigt werden kann. Das Zeitbewußtsein des Mythos beruhigt sich nicht damit, bei der bloßen Gegenwart und Gegebenheit der Dinge stehen zu bleiben, sondern versucht diese Gegenwart immer irgendwie in der Vergangenheit zu verwurzeln, wobei es sich aber eigentümlicherweise mit dieser Aufzeigung der Vergangenheit begnügt, ohne jemals nach einem weiter Zurückliegenden zu fragen. Der Mythos hat in diesem Sinne eine absolute Vergangenheit; sie „hat selbst kein „Warum" mehr: sie ist das Warum der Dinge"[1]).

Für die mythische Zeitauffassung gilt nun dasselbe, was für die Raumgliederung des Mythos von Bedeutung war. Die einzelnen Zeitmomente sondern sich darin, daß jedem Zeitabschnitt ein ganz besonderer Charakter, ein Gefühlswert, eben der des Heiligen oder des Profanen beigelegt wird; die Zeit verliert dadurch für das mythische Gefühl die Bedeutung einer Beziehung, sondern verdinglicht, und jeder Zeitabschnitt erhält in der Sonderung ein eigenes substantielles Wesen. Diese Substantialisierung gibt die Möglichkeit, wie es zum Wesen der mythischen Denkform gehört, überall dort, wo eine Beziehung gesetzt wird, den Charakter der Beziehung als Sonderung der Glieder in ihrer Relation aufzuheben und identifiziert ebenso wie das mythische Raumbewußtsein die einzelnen Glieder der Beziehung mitein-

[1]) a. a. O. S. 134.

ander. So ist insbesondere die Magie dadurch gekennzeichnet, daß sie ihr allgemeines Prinzip des para pro toto vom Raum auch auf die Zeit überträgt. Das magische Jetzt ist kein einfacher, isolierter Gegenwartspunkt, sondern enthält, besonders in der Mantik und Wahrsagerei, Vergangenheit und Zukunft: (Leibniz: chargé du passé et gros de l'avenir) in sich.

In der Entwicklung des mythischen Bewußtseins löst sich der Gedanke von der Beseelung der Natur von seiner Gebundenheit an einzelne Dinge, die mit individuell persönlichen Kräften und bestimmten seelischen Inhalten erfüllt sind, ab und erweitert gerade durch die Vermittlung des Zeitempfindens sich zu der Anschauung einer übergreifenden allgemeinen Weltordnung und universellen Gesetzlichkeit. Wenn auch die Zeit für den Mythos nie anders als durch einen konkreten physischen Vorgang, besonders am Wechsel der Gestirne, zu erfassen ist, so trägt sie doch auch ein Moment in sich, das sie als allgemeine Zeitordnung erscheinen läßt, in der das Bewußtsein nicht mehr einzelnen Erscheinungen zugewandt ist, sondern die Naturphänomene als Zeichen und Ausdruck einer umfassenden, einer allgemeinen Zeitordnung und im mythischen Sinne einer Schicksalsordnung versteht. Sonne und Mond brauchen nicht nur ihrem physischen Sein und ihren physischen Wirkungen nach als Erzeuger von Licht und Wärme, von Feuchtigkeit und Regen verehrt zu werden, sondern eine vertiefte geistige Denkweise des Mythos erkennt sie als beständige Masse der Zeit, an denen der Verlauf und die Regel des Gesamtgeschehens ablesbar ist. In dieser Fassung einer alles Sein und Werden beherrschenden Schicksalsordnung wird die mythische Zeit „zu einer wahrhaft kosmischen Potenz", kraft deren Normen erst alles Wirken der Menschen und selbst der Götter möglich wird.

Das dritte große Formmotiv im Aufbau der mythischen Welt ist das Zahlmotiv. Im System der theoretischen Erkenntnis bedeutet die Zahl das Mittel, um die an sich ungleichartigsten Inhalte zu einer Einheit umzubilden. Die Zahl dient als das eigentümliche gedankliche Mittel, um die Homogenität der Bewußtseinsinhalt herzustellen. Die einzelnen Zahlindividuen selbst unterscheiden sich voneinander nur durch ihre Stellung im Gesamtsystem. Sie haben kein anderes Sein, als das, was

ihnen durch ihre Beziehungen innerhalb eines ideellen Inbegriffs zukommt und können daher auch konstruktiv, ohne daß ihnen ein bestimmtes sinnliches Substrat unmittelbar entspricht, erzeugt werden. Die einzelnen Zahlen sind für das Denken der Mathematik „nichts anderes als der Ausdruck begrifflicher Relationen, die erst in ihrer Gesamtheit das in sich geschloßne und einheitliche Gefüge „der" Zahl und des Zahlenreichs überhaupt darstellen" [1]).

Im Mythos dagegen treten die Zahlen im Gegensatz zu dieser rein begrifflichen, abstrakt-logischen Bestimmung nicht als schlechthin gleichförmige Gebilde, sondern als vielfältig differenziert und in sich abgetönt hervor [2]). Es gibt im Mythos keine Relation zwischen zwei gleichen oder ähnlichen Inhalten, die sie nicht r e a l verknüpfte. Das gilt besonders von der Zahl. Wo immer zwei Dinge dieselbe Zahl an sich tragen — d. h. wo sie einander Glied für Glied eindeutig zugeordnet werden können — begründet der Mythos eine Identität, indem er an beiden Relationsgliedern dieselbe mythische Natur und dasselbe Wesen hypostasiert. Jede Zahl hat ihr eigenes Wesen, ihre eigene individuelle Natur und Kraft. Diese individuelle Natur verleiht zugleich aber der Zahl auch einen allgemeinen Zug, indem sie die verschiedenartigsten, empirisch-heterogensten Seinsbestände zu durchdringen und dadurch miteinander zu verknüpfen vermag. Die Zahl wird zum Mittel einer spezifisch-religiösen Sinngebung. Sie zieht alles unmittelbar Gegebene, alles bloß Profane in den mythisch-religiösen Prozeß der Heiligung hinein und vollzieht an ihm eine ganz neue Wertung. Nicht nur die Zahl als Ganzes, sondern jede Einzelzahl hat eine ganz besondere, oft zauberische Bedeutung, die sich auf alles erstreckt, was mit ihr in Verbindung steht. (Die Magie ist zum großen Teil Zahlenmagie.) So gliedern sich auch die Zahlen gemäß ihrer Zuordnung zu einem bestimmten Machtbezirk des Ungemeinen. Es gibt kaum irgend eine zahlenmäßige Bestimmung, die nicht in diesen Anschauungskreis und Prozeß der Heiligung hineingezogen werden kann.

---

[1]) a. a. O. S. 176.

[2]) Schon im ersten Band der Phil. d. s. F. S. 188 ff. zeigt Cassirer, daß auch in der Sprachenentwicklung ursprünglich jede besondere Zahl nicht abstrakte Allgemeingültigkeit und als Zeichen prinzipielle Vertauschbarkeit

3. Mythos als Lebensform.

Die Verdinglichung und Substantialisierung, die der Mythos immer wieder vornimmt, indem er das, was der theoretischen Erkenntnis als ideelle Beziehung erscheint, als Ding, gegenständlich, beseelt und mit magischen zauberhaften Kräften ausgestattet denkt, erstreckt sich auch auf das, was nicht mehr der „objektiven" Welt des Geschehens zuzuordnen ist, sondern was man mehr als das „Subjektive", das im mythischen Subjekt selbst Liegende erfassen muß: auf all das, was man unter dem Begriff der „Seele" begreift. Die Seele wird in ihrer Wirkungshaftigkeit, in der Funktion des Tuns und Wirkens als etwas genommen, was allem Tun zugrunde liegt und es auslöst. In diesem Tun, das eine bloße Reflexion überwindet, beginnen sich die Kreise des Objektiven und des Subjektiven, die Welt des Ich von der der Dinge zu scheiden. Die magische Weltansicht, die „mit der Atmosphäre des Wirkens ganz gesättigt ist", ist nichts anderes als eine Umformung und Übertragung der Welt der subjektiven Affekte und Triebe in ein sinnlich-objektives Dasein. Der Mensch nimmt die Wirklichkeit der Dinge nicht einfach als gegeben hin, sondern versucht in der ersten primitiven Regung des Selbst-Bewußtseins, dem Wunsch, die Welt zu gestalten. Im Fortschritt und der Ausprägung dieses Gedankens unterwirft sich das Bewußtsein magisch alles Sein, sodaß es zuletzt kein Dasein und kein Geschehen mehr gibt, das sich nicht der „Allmacht des Gedankens" (Freud: Totem und Tabu, Wien 1920 S. 100 ff.) und des Wunsches unterwerfen müßte. Aber „das gesteigerte Selbstgefühl, das sich in der magischen Weltansicht auszudrücken scheint, weist auf der anderen Seite eben darauf hin, daß es zu einem eigentlichen Selbst hier noch nicht gekommen ist. Das Ich sucht kraft der magischen Allgewalt des Willens die Dinge zu ergreifen und sie sich gefügig zu machen; aber eben in diesem Versuch zeigt es sich von ihnen noch völlig

---

mit der anderen besitzt, sondern daß sie stets in irgendeiner konkreten Einzelanschauung fundiert ist. Es gibt noch keine Zahlen an sich, sondern die Auffassung und Benennung der Zahl geht von einem Einzelnen Zählbaren aus, an dessen Anschauung sie gebunden bleibt — eine Zahlauffassung, die noch weit schärfer eben im mythischen Denken ausgebildet ist.

beherrscht, noch völlig „besessen". Auch sein vermeintliches Tun wird ihm jetzt zu einer Quelle des Leidens: alle seine ideellen Kräfte, wie die Kraft des Wortes und der Sprache, werden hier in der Form dämonischer Wesen angeschaut, werden als ein dem Ich Fremdes nach außen projiziert. So bleibt auch der Ausdruck des Ich, so bleibt auch der erste magisch-mythische Begriff der „Seele" noch durchaus in dieser Anschauung gebunden. Auch die Seele erscheint als eine dämonische, den Leib des Menschen — und somit ihn selbst in der Gesamtheit seiner Lebensfunktionen — äußerlich bestimmende und äußerlich besitzende Macht"[1]). Eine eigentümliche Doppelbedeutung macht sich geltend: der magische Wille zur Weltbeherrschung gestaltet das Sein und wird gerade von den Gestaltungen selbst wieder beherrscht. Es ist in der Anschauung des Wirkens noch keine Trennung prinzipiell verschiedener Wirkensfaktoren, des Physischen und Psychischen, des Stofflichen und Geistigen vollzogen. „Es gibt nur eine einzige ungeteilte Wirkungssphäre, innerhalb deren ein beständiger Übergang, ein steter Austausch zwischen den beiden Kreisen, die wir als die Welt der „Seele" und als die des „Stoffes" zu scheiden pflegen, stattfindet[2])." Im Mana der Polynesier, im Oranda der Irokesen usw. wirkt dieselbe Kraft, sowohl in Dingen wie in Personen; es wird Belebtem und Unbelebtem, Materiellem und Spirituellem in gleicher Weise zugeschrieben. Oft ist die Seele nichts anderes als das Leben selbst, das als ungeteiltes Ganze im Ganzen des Körpers wohnt und darum auch jedem seiner Teile, Herz, Zwerchfell, Niere gegenwärtig ist. Jede Wirkung, die auf sie geübt wird, trifft die Gesamtheit des Lebens. Auch der Tod bringt keine Trennung der Seele vom Leibe, er ist nicht Vernichtung des Daseins, sondern nur Übergang in eine andere Daseinsform, die selbst vom Mythos wieder nur konkret-sinnlich gedacht wird. Auch der Tote ist noch, er ist vom Standpunkt des mythischen Denkens aus mit einem bestimmten realen Sein und mit realen Wirkungskräften ausgestattet. So bleibt der Mythos gerade dort, wo er die Welt der unmittelbar gegebenen empirisch-sinnlichen Existenz prinzipiell zu transzendieren scheint, im Bannkreis dieser Welt.

[1]) a. a. O. II S. 194.
[2]) a. a. O. S. 195.

Auch das Ich des Menschen, „die Einheit seines Selbstbewußtseins und seines Selbstgefühls", seine psychischen Funktionen und Leistungen, sein Empfinden, Wollen, Fühlen ist für den Mythos noch untrennbar mit der materiellen Existenz des Menschen verbunden. Das konkrete Lebensgefühl läßt das abstrakte Ich- und Selbstgefühl nicht hervorbrechen; die Seele, das Ich, nicht „transzendentale Einheit der Aperzeption", wird in der Form eines besonderen Wesens mythisch gedacht und als unmittelbar lebendige dämonische Macht, die von dem Menschen Besitz ergreift, empfunden.

In der Setzung eines Seelenbegriffs nimmt das mythische Bewußtsein eine erste Trennung und Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, des Ich und des dinglich Gegebenen vor. Dieser Prozeß der Sonderung steht im Rahmen jenes allgemeinen und übergreifenden Prozesses des Fortschritts von einem allgemeinen, noch undifferenzierten Lebensgefühl zum Begriff und zum Bewußtsein des „Selbst", das in seiner Ausprägung der Welt des Äußeren gegenübertritt. Dieser Gegensatz wird in solcher Schärfe aber nur in der reinen Erkenntnis zum Ausdruck gebracht. Für den Mythos hat das Ich sein Korrelat nicht sowohl in einem äußeren Ding, als vielmehr in irgend einem Du oder Er, von dem es sich zu unterscheiden gelernt hat, um doch mit ihm immer wieder in einen bestimmten Zusammenhang zu treten. Das individuelle Selbstgefühl ist erst das Ende einer Entwicklung, an deren Anfang das Selbstgefühl sich immer mit einem bestimmten, mythisch-religiösen Gemeinschaftsgefühl verschmolzen findet. „Das Ich fühlt und weiß sich nur, sofern es sich als Glied einer Gemeinschaft faßt, sofern es sich mit Anderen zur Einheit einer Sippe, eines Stammes, eines sozialen Verbandes zusammengeschlossen sieht[1])." Nur in seiner Verkettung und durch seine Eingliederung in die Gemeinschaft besitzt das Ich sich selbst. Sein Dasein und persönliches Leben ist unmittelbar an das Leben des umschließenden Ganzen gebunden. Der Einzelne fühlt sich mit den Ahnen und den Stammeseltern nicht nur durch den Prozeß der Zeugung verbunden, sondern er weiß sich mit ihnen schicksalshaft verbunden und identisch. Das pars pro toto zeigt sich hier wieder als eine der wichtigsten Denkbeziehungen des

[1]) a. a. O. S. 216 ff.

mythischen Intellekts[1]). Der Begriff des Individuums ist in ihm noch nicht zur Auszeichnung gekommen; der einzelne Mensch besitzt noch nicht seine eigene, ganz persönliche Wertigkeit, sondern repräsentiert das Ganze, unlösbar mit dem Schicksal der Gesamtheit, des Geschlechts verknüpft. Durch diese Verknüpfung wird eine Gemeinschaft der Menschen konstituiert, der wohl jeder zwangsweise, weil dem gleichen fatum unterworfen, angehört, in der er sich aber vom anderen zu unterscheiden gelernt hat.

Diese allgemeine Form des menschlichen Gattungsbewußtseins ist aber auch nur ein Resultat der mythisch-religiösen Denkanschauung. Auf frühen Stufen der mythischen Weltauffassung ist der Zustand noch nicht erreicht, daß der Mensch sich gegenüber der Gesamtheit der Lebensformen absondert und sich mit seinesgleichen unter den Gesichtspunkt einer bestimmten species zusammenschließt, sondern es besteht dort noch nirgends ein scharfer Schnitt, der den Menschen von der Gesamtheit des Lebendigen abschneidet. Insbesondere die Vorstellungswelt des Totemismus zeichnet sich eben dadurch aus, daß der Mensch in seinen Handlungen und Verrichtungen, in seiner gesamten Lebensform sich in keiner Weise vom Tier getrennt fühlt. Diese Unterschiedslosigkeit liegt darin begründet, daß im Mythos bestimmte Elemente, die zu einer Einheit zusammengefaßt werden sollen, magisch in Beziehung zueinander treten. Die Elemente, die als Glieder demselben magischen Wirkungskreis angehören, die gemeinsam miteinander eine bestimmte magische Funktion erfüllen, zeigen durchweg die Tendenz, zu verschmelzen, zu Erscheinungsformen einer hinter ihnen liegenden mythischen Indentität zu werden. Im mythischen Denken fließt das, was aufeinander bezogen wird, in eine unterschiedslose Gestalt zusammen.

Aus diesem Prinzip der mythischen „Begriffsbildung" läßt sich der Totemismus verstehen. Es gibt im primitiven Denken zwischen Mensch und Tier oder Pflanze keine einseitig-praktische

[1]) Bereits Hermann Cohen (vgl. unsere Ausführungen) hat diesen Tatbestand klar herausgestellt, und er hat ihm systematische Bedeutung gegeben, wenn auch von ihm die Problemlage nur unter dem Gesichtspunkt der Schicksalshaften Verbundenheit des einzelnen mit seiner Sippe ethisch gewertet wird.

noch eine empirisch-kausale, sondern nur eine rein magische Beziehung. Die Tiere erscheinen mit besonderen magischen Kräften ausgestattet. Sie stehen mit dem Menschen in einem durchgängigen magischen Zusammenhang und wirken gegenseitig ständig auf sich ein. Diese Einheit des Wirkens wäre für das mythische Denken nicht möglich, wenn nicht eine Einheit des Wesens zu Grunde läge. So findet sich überall, wo immer totemistische Vorstellungen existieren, der Glaube, daß die Angehörigen der verschiedenen totemistischen Clans nicht nur von verschiedenen tierischen Voreltern abstammen, sondern daß sie diese Tierarten wirklich s i n d. (Die Trumai in Nordbrasilien halten sich für Wassertiere, während die Bororos sich rühmen, rote Papageien zu sein[1]).)

Die Art, in der sich die Anschauung des Objektiven und dessen Gliederung für den Menschen vollzieht, beruht zuletzt auf dem Unterschied in der Art und Richtung seines Wirkens. Die Welt der mythischen Gegenstände erweist sich fast überall als eine bloße Projektion des menschlichen Tuns. Dieses Tun erweist sich aber in doppeltem Sinne als bildend: das Ich prägt nicht nur seine eigene, ihm von Anfang gegebene Form den Gegenständen auf, sondern es gewinnt auch diese Form erst in der Gesamtheit der Wirkung, die auf die Gegenstände übt und die es von ihnen zurück empfängt. Je größer der Objektkreis wird, den das Selbst mit seiner Tätigkeit erfüllt, um so schärfer tritt sowohl die Beschaffenheit der objektiven Wirklichkeit wie auch die Bedeutung und die Funktion des Ich, die Grenzen der inneren Welt hervor.

Auf den ersten Stufen des mythischen Bewußtseins sind die Dinge für das Ich nur dadurch, daß sie in ihm affektiv wirksam werden, Hoffnung oder Furcht, Begierde oder Schrecken auslösen. Die Natur ist dem Menschen ursprünglich einzig in dieser Weise gegeben. Aus dieser Unbestimmtheit lösen sich nun die einzelnen Eindrücke heraus, die sich durch ihre besondere Intensität, durch ihre Stärke und Eindringlichkeit abheben. Ihnen entsprechen die ersten mythischen „Gebilde", die nicht als Erzeugnisse einer Betrachtung entstehen, die sich der konstanten

[1]) Karl v. Steinen: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens Berlin 1897, S. 307 zitiert nach Cassirer, S. 84.

Merkmale der Gegenstände versichert, sondern die der Ausdruck einer momentanen, vielleicht niemals gleichartig wiederkehrenden Spannung des Bewußtseins sind. Die ersten Gestalten dieses eigentümlichen Prozesses der mythischen Objektivation einzelner Eindrücke sind die Dämonen und Göttergestalten. Hier wurzelt der Glaube an die Fülle der Naturdämonen, die Feld und Flur, Busch und Wald bewohnen. In dem Maße, in dem das Ich mit der Natur nicht mehr allein durch das Medium einer bloßen Reaktion des Eindrucks verbunden ist, sondern die Natur aktiv in seinem Tun gestaltet, wird diese Welt der Elemente geistig überwunden. Der Übergang zur Arbeit in der Natur, zum Ackerbau läßt die Vegetationsmythen und Vegetationskulte entstehen. Darüber hinaus fühlt sich der Mensch nicht nur in seinem Zustand mit irgend einem besonderen Dasein in der Natur oder mit ihr als Gesamtheit verknüpft, sondern er zeiht sie unmittelbar in den Kreis seiner Arbeit hinein. Holzweiber, Waldmännchen und Zwerge helfen dem Menschen bei der Arbeit, besorgen das Vieh und segnen die Vorräte. Jede Tätigkeit und Arbeit, jeder Beruf schließlich erhält seinen eigenen Tätigkeitsgott, die Krieger, Schmiede, Jäger, Holzarbeiter, Bauer usw. verehren einen eigenen Gott, eine Differenzierung, die ihre genaueste Durchbildung im römischen Götterglauben gefunden hat, der z. B. bei Fluropfern allein zwölf Götter, die anzurufen sind, unterscheidet.

In diesem Aufbau der Götterwelt aus den einzelnen Antrieben des jeweiligen Tuns und gemäß dessen deutlich geschiedenen Richtungen bewährt sich die gleiche Form der Objektivation, wie sie in der Sprache wirksam ist. Das Lautzeichen wie das mythische Bild dienen nicht nur dazu, schon vorhandene Unterschiede einfach zu bezeichnen, sondern sie fixieren sie erst für das Bewußtsein, sie machen sie als solche erst sichtbar. Die Spiegelung nicht einer objektiven Umwelt, sondern die des eigenen Lebens und des eigenen Tuns ist es, wodurch das Weltbild der Sprache und das primitive mythische Bild der Natur in ihren spezifischen Wesenszügen bestimmt werden. Indem der Wille und das Tun des Menschen und sein Bewußtsein sich auf einen Punkt konzentriert, wird er damit für den Prozeß der Bezeichnung gleichsam erst reif. Jeder mythische

Tätigkeitskreis wird erst dadurch klar vom andern unterschieden, indem das Bewußtsein jeden dieser Kreise auf einen festen Mittelpunkt, auf eine bestimmte mythische Gestalt bezw. Gottheit bezieht. An diesen verschiedenen mythischen Exponenten lernt das Bewußtsein sich selbst kennen und sich selbst verstehen. In der Vielheit seiner Göttergestalten schaut der Mensch nicht lediglich die äußere Mannigfaltigkeit der Naturgegenstände, sondern er erblickt in ihr sich selbst, in der konkreten Mannigfaltigkeit und Besonderung seiner Funktionen. „Die Fülle der Göttergebilde, die er sich schafft, leitet ihn nicht nur durch den Kreis des gegenständlichen Seins und Geschehens, sondern vor allem durch den Kreis seines eigenen Wollens und Vollbringens hindurch und erhellt ihm diesen Kreis von innen her. Jede konkrete Einzeltätigkeit wird sich ihrer eigentümlichen Richtung ... erst wahrhaft bewußt, indem sie, im Bilde des ihr zugänglichen Sondergotts, sich selbst objektiv anschaut. Die klare Sonderung des Tuns, seine Zerlegung in deutlich von einander geschiedene selbständige Akte, erfolgt nicht auf dem Wege einer abstrakt-discursiven Begriffsbildung, sondern sie ergibt sich umgekehrt dadurch, daß jeder dieser Akte als ein intuitives Ganzes erfaßt und in einer selbständigen mythischen Gestalt verkörpert wird [1])."

Seine Ausprägung findet dieser Prozeß der Götterbildung in der Abgrenzung der Gestalt eines höchste Schöpfergottes von dem Kreis der bloßen Sondergötter und der Menge der polytheistischen Einzelgötter. In ihm ist die Vielheit und Mannigfaltigkeit aller Tunsformen, die sich ursprünglich in der Mannigfaltigkeit der Einzelgottheiten ausdrückt, zur Einheit zusammengefaßt. Das mythisch-religiöse Bewußtsein hat nicht mehr die Anschauung einer Gesamtheit unbestimmbar vieler schaffender Einzelkräfte, sondern besitzt die Anschauung des reinen Akts des Schaffens selbst, der als Einheit gedacht immer nachdrücklicher zu der Auffassung eines einheitlichen Subjekts des Schaffens drängt.

Der Mythos kann zunächst die Kosmogonie noch nicht abstrakt fassen und das Sein als Ganzes unter die Kategorie der Schöpfung stellen. Immer wird ursprünglich ein bestimmtes

---

[1]) Ph. d. s. F. II S. 251.

sinnliches Substrat angesetzt, von dem das Werden ausgeht und an dem es geschieht. Weltei und Weltesche, Lotosblüte oder Glieder eines menschlich-tierischen Leibes — aus ihnen werden die einzelnen Teile des Kosmos als entstanden gedacht. In Ägypten entsteht aus dem Urwasser Nun ein Ei, aus dem dann der Sonnengott Ra geboren wird. In der Herausarbeitung des Schöpfungsgedankens in der religiösen Entwicklung aber tritt mehr und mehr die Tendenz hervor, die Bindung der Schöpfung an irgendein konkretes Substrat zu lösen, sie aus der Verklammerung mit dem Physisch-Materiellem zu befreien und gleichsam in eine andere Dimension zu versetzen, sie rein geistig auszuprägen. An der Auffassung der Mittel, deren sich der Schöpfer bei der Erschaffung der Welt bedient, läßt sich dieser Prozeß aufzeigen. Ursprünglich werden -- in älteren ägyptischen Texten — die Götter als Urahnen des Menschen vom Schöpfer auf menschliche Weise durch Ausgießung seines Samens gebildet oder aber aus seinem Munde ausgespien — schon bald aber überwindet der Mythos diese absolute Bildhaftigkeit und gebraucht als Organ des Schöpfers lediglich die Kraft seines Willens, die sich in der Kraft seines Wortes konzentriert. Durch das Wort werden Götter, Himmel und Erde erschaffen. Der Akt der Schöpfung gewinnt dadurch eine geistige Bedeutung; Gott wird als ein geistiges Sein gefaßt, das die Welt dachte, bevor er sie erschuf und der das Wort als Mittel des Ausdrucks und als Instrument der Schöpfung gebraucht[1]). Durch das Ganze des Seins wird ein Schnitt geführt: Der physischen Existenz der Gegenstände wird eine ideelle Seinsform zu Grunde gelegt, ein Motiv, das zu seiner höchsten Durchbildung und Entfaltung im Schöpfungsmythos des Platonischen Timäos gelangt. — In der iranisch-persischen Religion beginnt das Glaubensbekenntnis mit der Anrufung des höchstens Gebieters, Ahura Mazda, der alles Sein und dessen Ordnung, der die ganze Welt vermöge seines heiligen Geistes geschaffen hat. Die radikalste Schaffung erhält nach dieser Seite die Kategorie der Schöpfung im reinen Monotheismus in Gedanken der „Schöpfung aus dem Nichts" — die philosophisch wohl ein Paradox, doch die Abstraktionskraft des religiösen Geistes offen-

[1]) Cassirer: Sprache und Mythos, S. 38 f.

bart, der das Sein der Dinge aufhebt, um zum Sein des reinen Willens und des reinen Tuns zu gelangen[1]). Das monotheistische Bewußtsein denkt Gott als den Schöpfer der Welt aus dem Nichts.

Die eigentliche Objektivierung der mythisch-religiösen Grundempfindung läßt sich nicht nur in den Götterbildern und Gottesvorstellungen aufweisen, sondern darüber hinaus findet man sie in dem Kult, der den Göttern zuteil wird. Der Kult ist das aktive Verhältnis, in das der Mensch zu seinen Göttern tritt. In ihm stellt er das Göttliche nicht nur aus sich heraus und vor sich hin, sondern er versucht im Kult unmittelbar auf es einzuwirken. Ein Grundmotiv dieser eigentümlichen Beziehung von Gott und Mensch ist auf einer gewissen Höhe der Entwicklung des Kults und des religiösen Rituals das Opfer, in dem der religiöse Glaube seine eigentliche Sichtbarkeit erlangt, in dem er sich in der Absicht, eine bestimmte Wirkung zu erreichen, unmittelbar in die Tat umsetzt.

Jedes Opfer bedeutet seinem ursprünglichen Sinn nach eine Einschränkung, einer der wesentlichen Gründe, durch das es sich von der magischen Weltansicht unterscheidet. Die Magie beruht auf dem Glauben an die Allmacht der menschlichen Wünsche, sie ist nach ihrer Grundform nicht anderes als eine primitive Technik der Wunscherfüllung. Es gibt kein Sein, keine Kräfte, keinen Willen, die der Mensch nicht durch Anwendung der richtigen magischen Mittel sich dienstbar machen könnte. Das Ich kennt in dieser magischen Sphäre keine Schranke, die es nicht zu überspringen strebt. Dem gegenüber zeigt das Opfer eine ganz andere Richtung des menschlichen Wollens und Tuns. Die Kraft des Opfers liegt in der Selbstbescheidung und Selbstbegrenzung, die es in sich schließt. Es macht sich in der Opferbeziehung eine Macht geltend, die nicht mehr der magischen Allgewalt des menschlichen Willens unterliegt, sondern die in eigener Kraft dieser scheinbaren Allgewalt des Ich gegenübersteht. Indem sie als Macht begriffen wird, setzt sie dem Ich erst seine Grenze und beginnt damit ihm eine bestimmte Form zu geben. Denn nur wenn der Mensch die Schranke fühlt und das Göttliche als eine ihm überlegene Macht begreifen lernt und

[1]) a. a. O. II S. 261.

anerkennt, die nicht durch magische Mittel bezwungen, sondern durch Gebet und Opfer versöhnt und gnädig gestimmt werden muß, lernt er sein Ich gegenüber dem Nicht-Ich abgrenzen, gewinnt dadurch allmählich ein eigenes freies Selbstgefühl und entdeckt in sich selbst gegenüber den nach allen Seiten strömenden sinnlichen Wünschen und Trieben einen festen Mittelpunkt und eine Einheit des Wollens. Je deutlicher im religiösen Bewußtsein die Götter Konturen erhalten und ihre Selbständigkeit wächst, um so stärker versteht auch der Mensch sich selbst als Einheit seines Ich in der Bezogenheit und dem Gebundensein dieses Ich an Gott.

In allen Formen des Opfers läßt sich dieser Gedanke aufweisen. In den Upanishaden wird der Wert des Opfers nicht in seiner materiellen Ausübung, sondern in seinem inneren Motiv gefunden. Das Motiv der Verehrung macht das Opfer sinnvoll. Das Innere des Menschen ist es, was als die einzig religiöswertvolle und religiös-bedeutsame Gabe erscheint. Heil ist dem beschieden, der solches richtiges Opfer bringt. Die buddhistische Konzentration auf den Heilsweg der menschlichen Seele führt in der Rückwendung alles Äußeren auf das Innere zu der Konsequenz, daß die Götter als irrelevant für die Frage der Erlösung aus dem Zentrum des religiösen Bewußtseins verschwinden. Nur die reine Versenkung, die das Ich im Nichts erlöschen läßt, führt zur Erlösung. Das Denken im Buddhismus schreckt nicht vor der letzten Folgerung zurück, um das Wesen des Selbst zu erfassen, die Form zu vernichten. Die ethisch-monotheistischen Religionen schlagen den entgegengesetzten Weg ein. In ihnen wird sowohl das Ich des Menschen wie die Persönlichkeit Gottes zu höchster Prägnanz gebracht. Je klarer diese beiden Pole gegeneinander abgegrenzt werden, um so deutlicher wird ihr Gegensatz und ihre Spannung. Auch im Monotheismus gibt es jene Umwandlung des Opferbegriffs, jene Wendung von außen nach innen wie im Buddhismus und den Upanishaden, die das religiöse Selbstbewußtsein zur höchsten Einheit und Intensität bringen. Aber hier hat die Wendung ein anderes Ziel als dort, zu dessen Bestimmung sich Cassirer dem Gedankengang Hermann Cohens in dessen „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“ anschließt. Der Prophetismus kämpft gegen

eine formale Ausübung der Opferzeremonien ohne wirkliche Gesinnung. Vgl. Jesaja I. 11 ff, wo Gott spricht: „Was soll mir die Menge Eurer Opfer, ich bin satt der Brandopfer von Widdern und des Fetts von den Gemästeten. . . Lernet Gutes tun, trachtet nach Recht, helft dem Unterdrückten, schafft den Waisen Recht und helft der Witwensache." In diesem ethisch-sozialen Pathos der Propheten wird das Ich dadurch erzeugt und erhalten, daß ihm sein Gegenbild, das Du, der andere Mensch, der Mitmensch, gegenübertritt, an den das Individuum sich selbst erst wahrhaft findet und bewährt[1]).

Als der allgemeinste Sinn des Opfers läßt sich selbst noch in dieser seiner höchsten, ins Geistige gewandten Form seine Funktion als Vermittlung begreifen, in der es die Sphäre des Göttlichen und des Menschlichen verbindet. Es vollzieht die Synthese zwischen der Welt des „Heiligen" und der des „Profanen". Dieser Grundzug gilt für alle Formen, auch die elementarsten, einer Bezugsetzung von Gott und Mensch im Opfer. Das Opfer ist der Punkt, an dem sich das Heilige und das Profane nicht nur berühren, sondern an dem sie sich unlöslich durchdringen, ebenso, wie das andere Hauptmoment des Kultus, das Gebet, dazu bestimmt ist, die Kluft zwischen Gott und Mensch zu überbrücken. In ihm ist es die Kraft des Wortes, also nichts bloß Physisches, sondern etwas Symbolisch-Ideelles, durch das der Abstand zwischen Gott und Mensch aufgehoben werden soll. Opfer und Gebet erweisen sich als typisch religiöse Ausdrucksformen, die den Menschen zum Kreis des Göttlichen hinüberleiten und gerade dadurch wieder die Distanz dieser beiden Pole erst deutlich bestimmen und zur Konkretion bringen. Beide, Gebet und Opfer, erscheinen nicht nur als Medien, die die Extreme des Göttlichen und des Menschlichen einander vermitteln, sondern sie lehren, da der religiöse Prozeß die Sphäre des Göttlichen und die des Menschlichen nicht als zwei von vornherein starr gegeneinander abgegrenzte, durch qualitative und räumliche Schranken getrennte Seinsgebiete anerkennt, den Gehalt dieser beiden Extreme innerhalb der Dynamik

[1]) Die gleiche ethische Korrelation wie zwischen dem Ich und Du knüpft sich auch zwischen Mensch und Gott. Vgl. H. Cohen R. d. V. S. 236.

des religiösen Geistes, in dem steten Einandersuchen und Einanderfliehen dieser beiden Pole erst finden.

III. Phänomenologie des religiösen Bewußtseins.

Die Analyse der mythischen Denkform hat gezeigt, daß der Mythos seine spezifische Gegenstandswelt aufbaut, indem er sich an die Gegenwart des Objekts hält; er faßt alles Bedeutungsmäßige als seinsmäßig, Worte und Bilder als Träger realer Mächte. Er kennt keine kausale Analyse im theoretischen Sinne, sondern faßt das Wirken nur als einen Übergang des vergegenständlichten, dinglich substantiellen Mana von einem Gegenstand oder Menschen auf den andern und lebt so in einer Ungeschiedenheit von Bild und Sache, Ding und Bedeutung.

Der Mythos ließ sich als eine einheitliche Energie des Geistes darstellen, in dessen Grundkategorien bestimmte, ursprüngliche Richtungen der Formung erkennbar wurden. Die mythischen Gebilde zeigten sich als Produkte einer einheitlichen Kraft des Bildens und Formens, die sich nach ganz bestimmten Gesetzen auswirkt. Diese geistige einheitliche Form entfaltet sich im Fortschreiten der Entwicklung des mythischen Bewußtseins, indem gewisse Bestimmtheiten der früheren mythischen Geistesstufen nicht nur dynamisch ergänzt und weitergebildet werden, sondern indem sie oft dialektisch verneint, ja schlechthin vernichtet werden. Die Funktion des mythischen Gestaltens läßt fortschreitend immer neue Gestalten und Gebilde aus sich hervorgehen, aber sie gelangt auf diesem Wege einer Objektivierung und eines Ausdrucks ihres inneren und äußeren Universums zu einem Punkt, an dem das Gesetz, unter dem sie steht, ihr zum Problem wird. Es ist dies bei weitem nicht ein Akt bewußter theoretischer Reflektion, in der sich der Mythos gegen seine eigenen Grundlagen und Voraussetzungen wendet, sondern der Mythos tritt hierbei nicht aus sich selbst, aus seinem Kreis heraus; doch wird für ihn seine Äußerung, seine Bildwelt in diesem Entwicklungsprozeß selbst zu etwas „Äußerlichem" das seinem eigentlichen Ausdruckswillen nicht völlig adäquat ist.

Immer aber tendiert diese Bewegung nicht auf etwas außerhalb des Mythischen Liegendes, auf etwas Prinzipiell-Anderes — wie etwa bei Comte, wo das Stadium des mythisch-religiösen Bewußtseins durch eine ihm fremde und äußerliche Macht, dem Stadium der Formung zu abstrakten Begriffen verdrängt und überwunden wird — sondern das Mythische wie auch das Religiöse besitzen in sich selbst einen eigenen Ursprung der Bewegung, derart, daß sie von ihrem ersten Anfang an bis hinauf zu den verfeinertesten Ergebnissen immer nur durch immanente Kräfte getrieben werden.

Im ersten Band der „Philosophie der symbolischen Formen" weist Cassirer dasselbe durchgängig-immanente Prinzip der inneren Entwicklung auf. Er unterscheidet in der Entwicklung der Sprachformen drei Stadien, die er als die des mimischen, des analogischen und des symbolischen Ausdrucks bezeichnet[1]). Die Stufe des mimischen Ausdrucks ist dadurch charakterisiert, daß zwischen dem sprachlichen Zeichen und dem Anschauungsinhalt, auf den es sich bezieht, noch keine wirkliche Spannung, keine eigentliche Differenz besteht, sondern daß beide dinglich ineinander überzugehen sich bemühen. Das Zeichen wie das Wort werden verdinglicht; sie gehören noch der bloßen Daseinssphäre an; statt in ihrer funktionellen Bedeutung werden sie als eigenes substantielles Sein und als mit substantiellen Kräften ausgestattet erfaßt. Das Wort weist nicht auf einen dinglichen Inhalt hin, es „bedeutet" nicht etwas, sondern es tritt geradezu an seine Stelle, es wird zu einer Art Macht, die in der Lage ist, in das inhaltliche Geschehen und seine kausale Verknüpfung einzugreifen[2]). Auch das Zeichen der Schrift wird noch als ein Teil der Gegenstandswelt angesehen. Das Bildzeichen tritt an

[1]) Vgl. Bd. I S. 136 ff. Sprache und Mythos S. 38 ff Bd. II S. 54 ff.

[2]) Die früheren Ausführungen zeigten schon die kosmologische Bedeutung des Wortes (als Instrument der Schöpfung). Das Wort der Sprache wird eine Art Urpotenz, in der alles Sein und Geschehen wurzelt. Das mythische und primiäre sprachliche Denken faßt das Wort nicht als ein bloß konventionelles Symbol, das den Inhalt der Anschauung ausdrückt, sondern das Wort verschmilzt mit diesem zu einer unlöslichen Einheit. Der Inhalt der Anschauung geht in ihm auf. An Stelle des Ausdrucks tritt ein Verhältnis der Identität, der völligen Deckung zwischen Bild und Sache, zwischen Namen und Gegenstand.

Stelle des Gegenstandes und dient gleichzeitig auch magischen Zwecken; das Zeichen, das dem Gegenstand aufgeprägt wird, zieht ihn in den Kreis des eigenen Wirkens. Lange bevor das Schriftzeichen als Ausdruck eines Gegenstandes begriffen wird, wird es daher als Inbegriff aller von ihm ausgehenden Wirkungen, als eine Art dämonisch-magischer Doppelgänger des Gegenstandes aufgefaßt. Erst allmählich wird diese Indifferenz überwunden. Durch die wachsende Entfernung zwischen Zeichen und Anschauungsinhalt wird, wenn die Trennung vollzogen ist, der Unterschied von Laut und Bedeutung, die Sphäre des sprachlichen Sinnes als solche konstituiert. Erst wenn die magische Identität und Verdinglichung aufgelöst wird, läßt sich die Sprachbetrachtung vom Realen ins Ideelle wenden und der Übergang von der substantiellen zur funktionellen Auffassung vollziehen, in der das Bildzeichen zum reinen Sinnzeichen und Symbol wird.

Eine analogische Entwicklung läßt sich nun in der Bildwelt des Mythos aufweisen. Auch im Mythos vollzieht sich ein Entwicklungsprozeß von einer Sphäre der dinglichen Identität bis zu einer Auffassung des mythischen Bildes a l s solches, als geistiger Ausdruck. Das mythische Bild ist ursprünglich in der Anschauung der Sachwelt, in der Welt der objektiven Wirklichkeit und des objektiven Geschehens als integrierender Bestandteil verwachsen. Es gibt ursprünglich keine Differenzierung von Reellem und Ideellem, von „Dasein" und „Bedeutung". Nicht nur im Vorstellen und Glauben, sondern vor allem im Tun offenbart sich die eigentümliche mythische Konkreszenz dieser beiden Gebiete. Im Anfang auch des mythischen Tuns nimmt der Mimus, der Schauspieler, eine besondere Stelle ein. Er stellt nicht bloß dar, und er hat nirgends allein ästhetischen Wert: Der Schauspieler in der Maske eines Gottes oder Dämons ahmt ihn nicht nur nach, sondern verwandelt sich in ihn und nimmt seine Natur an. „Es gibt hier nirgends ein b l o ß Bildhaftes, eine leere Repräsentation, es gibt kein bloß Gedachtes, Vorgestelltes oder „Gemeintes", das nicht zugleich ein Wirkliches und Wirksames wäre" [1]). In der allmählichen Entwicklung der mythischen Weltanschauung beginnt nun auch hier eine Differenzierung einzusetzen. In dem Augenblick, in dem das mythische

[1]) a. a. O. II S. 293.

Bewußtsein zum ersten Male eine Trennung zwischen Bild und Wirklichkeit vornimmt, ist der Punkt gegeben, der den Anfang des spezifisch-religiösen Bewußtseins ausmacht und dessen Grenzpunkt zum mythischen Intellekt bildet. Mythisches und religiöses Bewußtsein wurzeln in ein und demselben geistigen Mutterboden. Der Inhalt des Religiösen läßt sich, je weiter man ihn bis zu seinem Ursprung zurückzuverfolgen versucht, um so weniger von seiner Gebundenheit an das mythische Bewußtsein lösen oder trennen. Beide sind ihrem Inhalt nach derartig miteinander verwachsen und ineinander verkettet, daß sie sich nirgends mit wirklicher Bestimmtheit voneinander abheben und sich gegenüberstellen lassen. „Versucht man aus dem Glaubensinhalt der Religion die mythischen Grundbestandteile herauszulösen und abzuscheiden, so behält man nicht mehr die Religion in ihrer wirklichen, in ihrer objektiv-geschichtlichen Erscheinung, sondern nur noch ein Schattenbild von ihr, eine leere Abstraktion zurück[1])". Dennoch müssen sich Mythos und Religion trotz dieses unlöslichen Ineinander ihrer Inhalte charakteristisch durch ihre Form unterscheiden. Die Form beider ist nicht die gleiche. Die Eigenheit der religiösen Form bekundet sich hier in der veränderten Stellungnahme und in dem neuen Interpretationsprinzip, das das Bewußtsein gegenüber der mythischen Bildwelt zur Anwendung bringt. Besteht das spezifisch mythisch-magische Weltbild in einer Ungeschiedenheit von Ding und Bedeutung, so vollzieht das religiöse Weltbild die Trennung von Bild und Sinn. Es ist in seiner ursprünglichen Form noch ganz an die Welt gebunden und kann sie nicht entbehren und unmittelbar von sich ausstoßen; aber die Welt erhält nun in der religiösen Perspektive, durch das Medium der religiösen Fragestellung gesehen, einen ganz anderen, gänzlich neuen Sinn. „Die neue Idealität, die neue geistige „Dimension", die durch die Religion erschlossen wird, verleiht nicht nur dem Mythischen eine veränderte „Bedeutung", sondern sie führt geradezu den Gegensatz zwischen „Bedeutung" und „Dasein" erst in das Gebiet des Mythos ein[2])." Die Religion überwindet den Mythos, indem sie den Schnitt vollzieht, der dem Mythos

[1]) a. a. O. S. 294.
[2]) a. a. O. S. 294.

als solchem fremd ist: sie bedient sich der sinnlichen Zeichen und Bilder, weiß sie als solche, versteht sie als Medien der Mitteilung und eines Ausdrucks einzuordnen und weiß sie so als Ausdrucksmittel, die, indem sie etwas Bestimmtes meinen, einen bestimmten Sinn offenbaren, notwendig zugleich hinter ihm zurückbleiben müssen, die auf diesen Sinn hinweisen, ohne ihn je hinreichend ausschöpfen zu können.

Jede Religion besitzt in ihrer Entwicklung einen solchen Punkt, an dem sie diese Krisis, diese Scheidung besteht und in ihrer Loslösung von der spezifisch-mythischen Bewußtseinsstruktur Konturen bekommt. Aber in der Art dieser Grenzsetzung und Trennung verfahren die einzelnen Religionen nicht gleichartig, sondern hierin grade zeigt jede ihre geschichtliche und geistige Eigenart und Sonderform. Aber immer wieder wird hierbei deutlich, daß die Religion, indem sie sich in eine ganz neue Beziehung zur mythischen Bildwelt setzt, auch in ein ganz neues Verhältnis zum Ganzen des empirischen Daseins tritt. Sie muß in die ihr eigentümliche Kritik der mythischen Bildwelt zugleich das wirkliche Dasein einbeziehen. Denn weil es für den Mythos noch kein gesondertes „objektiv" Wirkliches im Sinne der theoretischen Erkenntnis gibt, sondern Wirklichkeit und Vorstellungs- Gefühls- und Glaubenswelt unmittelbar ineinander verschmolzen sind, muß jede Stellungnahme des Bewußtseins die Gesamtheit des Daseins umspannen. Die neue Idealität, die des Religiösen, überwindet daher nicht nur das Ganze der mythischen Gestaltungen und Kräfte als ein Sein niederer, primitiverer Ordnung, sondern sie negiert auch die Elemente des sinnlich-natürlichen Daseins selbst, etwa derart, daß das empirische Dasein vor dem neuen Sinn der Zukunft, auf den die Religion gerichtet ist, versinkt.

Das eigentliche klassische Beispiel für diese Umkehr, zu der der religiöse Gedanke in seinem Kampf gegen seine eigenen mythischen Fundamente und Urelemente gelangt, bildet jene Form des religiösen Bewußtseins, die in der Welt der prophetischen Bücher des alten Testaments sichtbar wird. Das sittlich religiöse Pathos der Propheten ist in der Kraft und Gewißheit des religiösen Willens zentralisiert, der die religiöse Idee über alle Anschauung des bloß Gegebenen, des nur Daseienden

hinwegtreibt. Dieses Dasein, die empirische Existenz verblaßt vor der Kraft der Idee der neuen Welt, die als Welt der messianischen Zukunft entstehen soll. Die Welt der Propheten, die in der religiösen Idee sichtbar wird, läßt sich durch kein Bild und keine bildhafte Darstellung, die ja immer nur auf die sinnliche Gegenwart bezogen und in ihr verknüpft bleibt, fassen. Das Verbot des Bilderdienstes, das Verbot, sich ein Bild oder Gleichnis von Irdischem oder Himmlischem zu machen, erhält daher im prophetischen Bewußtsein einen ganz neuen Sinn und neue Geltung, es wird geradezu zum konstituierenden Element und zum Ausdruck dieses Bewußtseins. Es wird mit einem Mal eine Differenz deutlich, die das unreflektierte, naive mythische Bewußtsein nicht kennt. „Die Vorstellungswelt des Polytheismus, die „heidnische" Grundansicht, die von den Propheten bekämpft wird, macht sich insofern keiner Verehrung eines bloßen „Abbildes" des Göttlichen schuldig, als für sie der Unterschied zwischen „Urbild" und „Abbild" als solcher überhaupt nicht besteht." Das mythische Bewußtsein besitzt in den Bildern und Gestalten, zu denen und in denen es sich das Göttliche formt, noch unmittelbar das Göttliche als wirkende Wesenheit selbst, eben weil es sie nirgends nur als bloße Zeichen, als Symbole allein, sondern als konkret-sinnlich belebt und magisch wirksam nimmt. Die Kritik des Prophetismus an dieser Anschauung beruht daher formell auf einer petitio principii: sie schiebt dem Mythos eine Auffassung unter, die ihm nicht immanent ist, sondern erst durch den neuen Gesichtspunkt, unter dem ihn die Propheten betrachten, an ihn herangebracht wird. Aber eben dieser neue Gesichtspunkt beweist, daß der Kreis des Mythischen von innen heraus gesprengt und überwunden wird, daß in der Erschließung einer neuen Idealität, der Idealität und reinen Geistigkeit des Göttlichen, die mythisch-dingliche Konkreszenz der Anschauungsinhalte im Bewußtwerden des Geschaffenheitscharakters und Produziertseins des Bildlichen und Gegenständlichen aufgelöst wird. „Mit leidenschaftlichem Eifer wendet sich Jesaia gegen den Widersinn, daß der Mensch sein eigenes Gebilde, daß er etwas, was er als sein eigenes Machwerk kennt und weiß, dennoch als ein Göttliches verehrt. Vgl. Jesaia 44, 9 ff. „Wer sind die, die einen Gott machen und Götzen

gießen? . . . Es schmiedet einer das Eisen in der Zange, arbeitet in der Glut und bereitets mit Hämmern . . . der andere zimmert Holz und mißts mit der Schnur ab und zeichnets mit Rötelstein und behaut es und zirkelts ab. . . . Die Hälfte verbrennt er im Feuer . . . aber das übrige macht er zum Gott, daß es sein Götze sei, davor er kniet und niederfällt, und betet und spricht: Errette mich; denn Du bist mein Gott. Sie wissen nichts und verstehens nicht, denn sie sind verblendet, daß ihre Augen nicht sehen und ihre Herzen nicht merken können und gehen nicht in ihr Herz; keine Vernunft noch Witz ist da, daß sie doch dächten: ich habe die Hälfte mit Feuer verbrannt . . . und sollte das übrige zum Greuel machen und sollte knien vor einem Klotz[1])." Das mythische Bewußtsein wird aus einem geistigen Motive heraus überwunden und vernichtet, kraft dessen die Bildwelt sich als ein bloß Äußerliches und nur Dingliches demaskiert. Weil für die Grundansicht des Prophetismus kein anderes Verhältnis zwischen Gott und Mensch als das geistig-sittliche Verhältnis des Ich zum Du Geltung haben kann, ist die Bildwelt des Mythos wie alles, was nicht dieser Fundamentalbeziehung angehört, innerlich entwertet. In dem Augenblick, in dem das religiöse Bewußtsein die Welt der reinen Innerlichkeit ist, die ganze religiös-konkrete Fülle des Ich als Beziehungspunkt zur Welt entdeckt, zieht es sich von der Well des Äußeren, des naturhaften Daseins zurück, wodurch dieses Dasein entseelt und gleichsam zu einer toten Sache herabgesetzt wird. Und damit wird jedes Bild, das als Gegenstand in die Sphäre des gegenständlichen Daseins gehört, nicht wie bisher zum Ausdruck, zum Mittel der unmittelbaren Erfassung, sondern schlechthin zum Gegensatz des Göttlichen und des Geistigen. Das sinnliche Bild, die ganze Sphäre der sinnlichen Erscheinungswelt wird in ihrer Symbolfunktion verstanden und darum des mythisch-substantiellen Sinngehalts beraubt; denn nur auf diesem Wege der Entwertung ist die „Vertiefung möglich, welche die reine religiöse Subjektivität, die sich in nichts Dinglichem mehr abbilden läßt, im Denken und im Glauben der Propheten erfährt"[2]).

[1]) a. a. O. S. 295.

[2]) a. a. O. S. 297. Cassirers Darstellung der Prophetischen Religion geschieht ganz im Sinne der Cohenschen Religionsphilosophie, auf die er sich,

Auf einem anderen Wege gelangt die persisch-iranische Religion aus der Seinssphäre in die eigentlich religiöse Sinnsphäre, vom Bildhaft-Anschaulichen zum Bildlosen. Es ist in ihr wohl dieselbe ethisch-religiöse Grundtendenz wirksam, wie bei den Propheten, denn auch Ahura Mazda, der Schöpfer, läßt sich nur durch die Prädikate des reinen Seins und der sittlichen Güte bezeichnen. Doch ergibt sich auf dieser gleichen Grundlage eine andere Stellung wie zur Natur, so überhaupt zum Ganzen des gegenständlichen Daseins. Im Parsismus werden einzelne Naturelemente verehrt, aber nicht um ihrer Selbst willen, sondern ihre Bedeutsamkeit resultiert aus der Stellung, die ihnen in der religiös-ethischen Entscheidung, im Kampf des guten und des bösen Geistes um die Weltherrschaft zukommt; wie der Mensch sich zwischen beiden Grundmächten zu entscheiden hat, dienen auch die einzelnen Naturkräfte entweder der Erhaltung oder der Vernichtung. Diese Funktion gibt ihnen ihre religiöse Sanktion und verwandelt den bloß physischen Gehalt der Natur in einen teleologischen Gehalt, in eine ideelle Zweckbestimmtheit, in der die mythischen Elemente, die der iranischen wie jeder Religion zu Grunde liegen, nicht schlechthin verdrängt, wohl aber in ihrer Bedeutung völlig umgebildet werden.

Auch in der Lehre der Upanishaden bietet sich ein Beispiel dafür, die im Fortschritt des religiösen Gedankens die mythische Welt allmählich negiert wird. Diese Lehre gelangt zu ihrem höchsten Ziel auf dem Weg der Verneinung, die ihm zur religiösen Grundkategorie wird. Die einzige Bezeichnung für das Absolute ist letztlich die Verneinung selbst. Diese Negation erstreckt sich nicht allein auf das Objekt, sondern auch auf das Subjekt. In der prophetisch-monotheistischen Religion hat die Befreiung vom Bildhaften und der Gegenständlichkeit des Bildes keinen anderen Zweck, als die Wechselbeziehung von Gott und Ich energisch heraustreten zu lassen. Die Negation findet an diesem Verhältnis ihre Grenze, sie läßt den Mittelpunkt des religiösen Verhältnisses, die Person und ihr Selbstbewußtsein, unberührt. Je weniger das Gegenständliche als adäquater Ausdruck des Göttlichen erscheint, umso deutlicher tritt die geistige

nicht explizit in der Aufweisung der messianischen Zukunftsbedeutung des Prophetismus und der unmittelbaren Gottgebundenheit des Menschen stützt.

Gestaltung im Willen und in der Tat hervor. Der Buddhismus überschreitet auch diese letzte Schranke: ihm wird die Form des Ich genau so äußerlich wie irgend eine dingliche Form. Seine religiöse Wahrheit will nicht nur die Welt der Dinge, sondern auch die des Wirkens und Wollens überwinden. Nicht nur jenseits der Dinge, sondern vor allem jenseits des Tuns und Begehrens, das für den Menschen zur nie versiegenden Quelle des Leidens wird, liegt die wahre Befreiung. Für den, der sie gewonnen hat, sind die Gegensätze von Ich und Welt und von Ich und Du versunken. So ist die Person, das Selbst nicht mehr als ein Name, der einem Komplex vergänglicher Daseinsinhalte gegeben ist. Das Geschehen selbst wird religiös erfaßt und einer bestimmten religiösen Deutung unterzogen und dadurch mit einem bestimmten Sinn erfüllt, „während jedes angebliche Substrat dieses Geschehens sich mehr und mehr auflöst und schließlich ganz ins Nichts versinkt[1])".

Den Kampf um die Ablösung von der mythischen Bildwelt kämpft in seiner gesamten Entwicklung auch das Christentum, der umso schwieriger ist, als bestimmte mythische Anschauungen mit seinem dogmatischen Bestand so innig verwachsen sind, daß ihre Loslösung nicht ohne dessen Gefährdung vorgenommen werden könnte. Die gesamte Entwicklung der Dogmengeschichte (von ihren ersten Anfängen bis zu Luther und Zwingli) zeigt den stängigen Kampf zwischen dem geschichtlichen Ursinn der Symbole, nach dem sie noch ganz als Sakramente und Mysterien erscheinen, und ihrem abgeleiteten, rein „geistigen" Sinn. Auch hier tritt das Ideelle nur ganz allmählich aus der Sphäre des Dinglichen, des real-Wirklichen hervor. Die neue, geistig-religiöse Tendenz des Christentums, die neue Sinngebung kann so nur am vorhandenen mythischen Stoffe zum Ausdruck und zur Reife kommen. Die Entwicklung des Dogmas wird völlig durch diese beiden Bedingungsreihen bestimmt: „denn jedes Dogma ist nichts anderes als die Fassung, die der reine religiöse Sinngehalt annimmt, wenn man versucht, ihn als einen Vorstellungs- und Seinsgehalt auszusprechen[2])". In der Mystik wirkt sich die Dynamik des religiösen Gefühls im Versuch der Loslösung

[1]) a. a. O. S. 304.
[2]) a. a. O. S. 306.

vom empirisch-sinnlichen Dasein am stärksten aus. Das Verhältnis der menschlichen Seele zu Gott läßt sich weder durch empirische oder mythisch-bildhafte Anschauung noch durch etwas im Umkreis des realen Geschehens vermitteln. Erst wenn das Ich sich völlig aus dieser Ebene zurückzieht, nur in sich selbst und bei sich selbst ruht, um sich ohne Vermittlung eines Bildes oder Gegenstandes vom einfachen Wesen Gottes ergreifen zu lassen, erschließt sich ihm die reine Wahrheit und die reine Innerlichkeit dieses Verhältnisses. Demgemäß strebt die Mystik nach Überwindung des Dogmas, weil auch im Dogma, selbst in seiner rein gedanklichen Fassung, das Moment des Bildhaften auftritt. Es versucht das, was allein in der Dynamik des religiösen Lebens faßbar und sinnvoll ist, in die Bestimmtheit der Vorstellung zu verwandeln. So stehen für die Mystik das konkrete Bild und das abstrakte Dogma auf der gleichen Linie. Die Menschwerdung Gottes wird nicht mehr als ein mythisches oder geschichtliches Faktum gefaßt, sie wird ein Prozeß, der sich immer von neuem im menschlichen Bewußtsein vollzieht. Aus der Einheit der mythisch-religiösen Beziehung bricht die Polarität und Zweiheit der Elemente dieser Beziehung hervor. Dieser Gedanke, nicht der einer nachträglichen Einswerdung zweier an sich vorhandener gegensätzlicher Wesenheiten, bestimmt den Charakter und Weg der christlichen Mystik.

Das religiöse Bewußtsein bleibt in allen seinen Phasen dadurch gekennzeichnet, daß der Konflikt zwischen den reinen Sinngehalt, den es in sich faßt, und zwischen dem notwendig-bildhaften Ausdruck dieses Sinngehaltes niemals zum Stillstand kommt. Die Versöhnung zwischen diesen beiden Extremen wird ständig gesucht, ohne doch jemals völlig zu gelingen. „In dem Hinausstreben über die mythische Welt der Bilder und in der unlöslichen Verklammerung und Verhaftung mit eben dieser Welt liegt ein Grundmoment des religiösen Prozesses selbst. Auch die höchste geistige Sublimierung, die die Religion erfährt, bringt diesen Gegensatz nicht zum Verschwinden: sie dient nur dazu, ihn immer schärfer deutlich zu machen und ihn in seiner immanenten Notwendigkeit zu verstehen [1])." Was für die gewöhnliche Weltansicht als die unmittelbar gegebene Wirklichkeit der

[1]) a. a. O. S. 309.

„Dinge" erscheint, das wird für die religiöse Auffassung zu einer Welt des Symbols, der „Zeichen". Jedes Dasein und alles Geschehen wird ihr zum Gleichnis, zum leiblich-bildhaften Ausdruck eines Geistigen. Die naive Ungeschiedenheit von Bild und Sache, ihre im mythischen Denken bestehende Immanenz tritt zurück. An ihrer Stelle prägt sich immer deutlicher jene Form der Transzendenz aus, in welcher sich ontologisch die neue Sonderung darstellt, die das religiöse Bewußtsein nunmehr in sich selbst erfahren hat. Kein Ding und kein Ereignis bedeutet mehr schlechthin nur sich selbst, sondern es wird zum Hinweis und Symbol für etwas „Anderes", „Jenseitiges". In dieser strengen Scheidung des abbildlichen und des urbildlichen Seins erfüllt sich erst die eigentümliche Idealität des religiösen Bewußtseins. Religion ist genau wie die Sprache ein Vermögen des Gemüts, das Übersinnliche sinnlich, das Sinnliche übersinnlich zu fassen.

Religionsphilosophische und sprachphilosophische Betrachtung vereinigen sich in dieser Weise in einem Medium, im Medium des geistigen Sinnes. Die Philosophie der symbolischen Formen will nicht die spezifische Verschiedenheit von Sprache und Mythos letzthin in eine ursprüngliche Einheit des Grundes auflösen, sondern versucht, zwischen diesen beiden eigenartigen und durchaus selbständigen Gebilden eine Gemeinsamkeit der Struktur, eine Einheit der Funktion aufzuweisen. Eine solche Einheit wird in der inneren Regel und Grundrichtung des symbolischen Ausdrucks selbst zu suchen sein. Wort und Sprachlaut durchlaufen, ehe es zur Ausprägung ihres Gehalts als rein symbolische Funktion kommt, eine Reihe von Mittelstufen, in denen sie gleichsam noch in der Mitte zwischen der Welt der Dinge und der der Bedeutungen schweben. Der Laut und das Zeichen müssen versuchen, der Dingwelt ähnlich zu werden oder ihnen dinglich zu entsprechen, wenn sie als Ausdruck für sie dienen sollen. Auch der religiöse Ausdruck ist ursprünglich durch diese unmittelbare Nähe zum sinnlichen Dasein charakterisiert. Der religiöse Gedanke vermöchte nicht Gestalt und Konturen zu bekommen, wenn er nicht in dieser Weise am Sinnlich-Dinglichen sich objektivierte. Gewiß gibt es keine noch so primitive Äußerung des religiösen Bewußtseins, in der

sich nicht schon die Tendenz zur künftigen Trennung und Sonderung des Profanen vom Heiligen erkennen ließe. Aber die Kraft des Heiligen drückt sich auch nach vollzogener Trennung gerade darin aus, daß es mit unmittelbar sinnlicher Gewalt alles physische Dasein und Geschehen in seinen Kreis einzubeziehen bereit ist und beide Welten so durchgängig in einander fließen.

Wie aber die Sprache in ihrer geistigen Entwicklung die Dinggebundenheit des bloß mimischen Zeichens überwindet, vollzieht sich auch im Religiösen eine gleiche charakteristische Wandlung. Sinnliches und Geistiges lösen sich von einander und fallen in keiner Weise mehr zusammen, weisen aber trotzdem ständig auf einander hin. Ihr Verhältnis läßt sich als allegorisch bezeichnen: alles religiöse Verstehen der Wirklichkeit ist daran gebunden, das sie auf etwas „Anderes", hinter ihr Stehendes bezogen und in ihm ihrem Sinne nach erkannt wird. Vor allem im mittelalterlichen religiösen Denken spielt dieser Prozeß der Allegorisierung eine bedeutende Rolle. Alles Wirkliche verliert in dem Maße, in dem es als mit spezifisch-religiösem Sinn erfüllt gedeutet wird, seinen unmittelbaren Seinswert. Sein physischer Bestand ist nur noch die Hülle und Maske, hinter der sich sein spiritueller Sinn verbirgt. „In dieser Form der Allegorese ist ein neuer, charakteristischer „Blickpunkt", ein neues Verhältnis der Ferne und Nähe zur Wirklichkeit gegeben. Der religiöse Geist kann sich jetzt in die Wirklichkeit, in das Einzelne und Faktische versenken, ohne in ihnen verhaftet zu bleiben, denn was er an Wirklichen erblickt, ist niemals es selbst in seiner Unmittelbarkeit, sondern der transzendente Sinn, der in ihm seine mittelbare Darstellung findet[1])." Die Spannung zwischen der Welt, der doch das Zeichen selbst angehört, und dem, dessen Ausdruck es ist, ist in ein ganz neues Stadium getreten: Das Denken wird sich des Zeichens als solchem bewußt.

Erst in der Geschichte des modernen philosophischen Idealismus erfährt diese neue Ansicht des Symbols seine volle gedankliche Ausprägung. Leibniz gestaltet sein Weltbild der Harmonie nicht aus irgendeiner Form des kausalen Einflusses oder der Wechselwirkung der Einzelwesen, sondern aus dem Gedanken

[1]) a. a. O. S. 315.

ihrer ursprünglichen, wechselweisen „Entsprechung". Jede Monade ist in sich durchaus selbständig und abgeschlossen, aber eben in dieser Selbständigkeit und Abgeschlossenheit ist sie der „lebendige Spiegel des Universums", das sie, je nach ihrem besonderen Gesichtspunkt ausdrückt. Das Zeichen hat alle Zufälligkeit überwunden, es ist zum Ausdruck einer universalen Ordnung und lückenlosen Gesetzlichkeit geworden. Das Geistige greift nicht mehr in das Sinnliche ein, um sich in ihm ein einzelnes Abbild oder Analogon zu schaffen, in dem es sich manifestiert — in der Gesamtheit des Sinnlichen offenbart sich das Geistige. Zwischen dem Symbolischen und dem Rationalen ist eine Synthese vollzogen: der Sinn der Welt erschließt sich erst von einem Standpunkt aus, von dem aus alles Sein und Geschehen *zugleich* als rational und symbolisch erkannt wird. Schleiermacher nimmt in seinen „Reden über die Religion" das Problem in dieser ihm von Leibniz gegebenen Fassung auf. Religion haben, heißt für ihn, alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Begrenzte als eine Darstellung des Unendlichen fassen. Die religiöse Bedeutsamkeit eines Geschehens hängt nicht mehr von seinem Inhalt, sondern rein von seiner Form ab; „nicht was es ist und woher es unmittelbar stammt, sondern der geistige Aspekt, unter den es tritt, die Beziehung auf das Universum, die es im religiösen Gefühl und im religiösen Gedanken erhält, gibt ihm seinen Charakter als Symbol. In dem Hin und Wider, in der lebendigen Oszillation zwischen diesen beiden Grundauffassungen (Ineinander und Gegeneinander von Sinn und Bild) besteht jene Bewegung des religiösen Geistes, in der sich erst seine eigene Form, nicht sowohl als ruhende *Gestalt*, als vielmehr als eine eigentümliche Weise der *Gestaltung* konstituiert" [1]). Konflikt und Korrelation zwischen „Sinn" und „Bild" sind beide tief im Wesen des symbolischen, des sinnbildlichen Ausdrucks begründet. Auf der einen Seite grenzt schon die primitivste mythische Gestaltung die Welt des Heiligen von der des Profanen ab und erweist sich so als Sinnträger, andererseits aber kleidet sich auch die höchste Wahrheit der Religion in das sinnliche Dasein der Bilder und Dinge. „Sie muß in dieses Dasein, das sie ihrem letzten „intelligiblem"

[1]) a. a. O. S. 319.

Ziele nach von sich abzustoßen . . . strebt, ständig von neuem ein- und untertauchen, weil sie nur an ihm ihre Äußerungsform und somit ihre konkrete Wirklichkeit und Wirksamkeit besitzt." So gehört das Ineinander und Gegeneinander von Sinn und Bild zu den Wesensbedingungen der Religion. Würde an ihre Stelle jemals das reine und völlige Gleichgewicht treten, so wäre damit auch die innere Spannung der Religion aufgehoben, auf der ihre Bedeutung als „symbolische Form" beruht. Die Forderung des Gleichgewichts wird nicht von den Symbolen der Religion, sondern erst in der Sphäre der Kunst und des künstlerischen Ausdrucks erfüllt. Erst im Ästhetischen wird das Bild rein a l s s o l c h e s anerkannt; erst hier wird das Bild zum reinen Symbol, ohne wie die Religion sich an einen Punkt geführt zu sehen, an dem die Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt in die Frage nach der Wirklichkeit ihrer Gegenstände umschlägt, ohne durch die Frage nach der Existenz, des Sinns Gottes bedrängt zu werden. Indem das ästhetische Bewußtsein sich von Anfang an der Betrachtung überläßt und das Schauen im Gegensatz zu allem Wirken ausbildet, wirkt das Bild „jetzt nicht mehr als ein Selbständig-Dingliches auf den Geist zurück, sondern es ist für ihn zum reinen Ausdruck der eigenen schöpferischen Kraft geworden" [1]).

[1]) a. a. O. S. 320.

F. Bedeutung der Cassirerschen Unterscheidung von Religion und Mythos für die jüdische Religions-Philosophie.

Das charakterische der neukantischen philosophischen Konzeption ist die Konstruktion des erfahrbaren Gegenstandes aus den Elementen des Bewußtseins. Der Inhalt der Wirklichkeit wird durch den Inhalt der Wissenschaft ersetzt.

Damit erhält das Bewußtsein gegenüber dem Wirklichen ein noch höheres Gewicht als ihm schon Kant zugesprochen hatte. Die Welt ist bewußtseinserzeugt, besitzt aber dennoch nicht die Flüchtigkeit und Illusionshaftigkeit eines individuellen psychischen Gebildes, sondern unterliegt dem Zusammenhang einer allgemeinen verbindlichen Struktur und Gesetzlichkeit, eben der des Bewußtseins. Diese eigentümliche Ersetzung des Wirklichkeitswesens durch ein nach einem Prinzip orientiertes und geordnetes Bewußtseinsgefüge ergibt eine philosophische Situation, in der alle Schwierigkeiten, die etwa aus dem Faktum der Wirklichkeit herrühren, eine neue Bewältigungsmöglichkeit erfahren. Nicht die Realität, sondern das Bewußtsein ist für die Wahrheit der Gegenstände und der Welt verantwortlich. Die Kluft, die zwischen dem Mythos und dessen Realitätsaussage seiner eigenen Gebilde und der theoretisch-wissenschaftlichen Wirklichkeit besteht, wird in der Ebene nicht der Realität, sondern des Bewußtseins, das m e h r e r e Strukturen aufweisen kann, überbrückt.

Der Unterbau der Wissenschaft, mit dem zusammen erst die wissenschaftliche Erkenntnis die totale Sphäre des objektiven Geistes bedeutet, wird unter den Gesichtspunkt der symbolischen Ausdrucksform gestellt. Cassirer entwickelt verschiedene Grundformen des Verstehens und der Gestaltung an der Sprache und am Mythos, indem er die innere Sprachform und die mythische Phantasie als transzendentale Bedingungen einer nicht rein wissenschaftlich, sondern menschlich verfahrenden objektivierenden Bewußtseinsform zeigt.

Auf dieser Grundlage wird das Problem des Mythos, wie es sich den neukantischen Denkrichtungen darstellt, bei Cassirer zu einer umfassenden Phänomenologie ausgeweitet. Indem Cassirer sich bemüht, neben dem Gesetzesdenken der theoretisch-wissenschaftlichen Erkenntnis ein gestaltendes Denken der vorwissenschaftlichen Bewußtseinsstufen zu erweisen, gelangt er dazu, ein sinnvolles, objektivierendes Prinzip im mythischen Denken aufzuweisen, eine durchgängige Bestimmtheit, welche den Mythos von einer regellosen Einfaltsfolge unterscheidet. Diese Methode seiner Phänomenologie des mythischen Bewußtseins deckt als heuristisches Prinzip eine große Reihe von Zusammenhängen auf, die durch die neuesten Mythenforschungen sowie die Untersuchungen der Religionsphänomenologie ihre volle Bestätigung erhalten und einen überragenden Beitrag zur Wesensbestimmung des Mythischen liefern.

Für Cassirer ist der Grundgegensatz, ja geradezu das mythische Interpretationsprinzip der Welt der Gegensatz von „Heilig" und „Profan" [1]). Er identifiziert diese mythische Kategorie des Heiligen mit R. Ottos religiöser Grundkategorie des Numinosen. Das Numinose ist gleichsam die mythisch-religiöse Urprädikation, in der sich die geistige Krisis vollzieht, die den Gegenstand des im mythisch-religiösen Sinne Ausgezeichneten aus dem Kreis des Indifferenten herausschält und ihm das Gebiet abgrenzt, in dem es heimisch ist. Das Numinose ist eine Gefühlsbestimmtheit eigener Art, auf niedrigster Stufe etwa mit „Scheu" zu vergleichen. Es ist aber ein Scheuen eigener Art, typisch verschieden von der „Furcht" im gewöhnlichen Sinne. Es ist wohl im Anfang eher ein „blindes" Entsetzen, nämlich ein solches, bei dem völlig Dunkel bleibt, wovor und was man eigentlich scheut. Es ist nicht Furcht im gewöhnlichen Sinne der Besorgnis um physisches Wohl oder Wehe; von allem Anfang an scheut der Mensch — in ganz unsagbarer Weise — gewisse unaussprechliche Dinge mehr als Tod und Untergang. „Nicht: timor fecit deos, sondern jene „Scheu" wurde, auf wunderliche und uns vielfach nur mühsam verständliche Weise aufgeregt, — zum Antrieb, den sie begleitenden dunklen und nur gefühlten Vor-

[1]) Vgl. dazu besonders Phil. d. s. F. II Abschn. II Kap. I der Grundgegensatz S. 95—106.

stellungsinhalt phantasiemäßig — analogisch zu objektivieren in Vorstellungen und Symbolen, die eben deswegen auf allen Stufen schwebenden, fließenden, begrifflicher Festlegung widersprechenden Charakters sind[1])." Zugleich ist diese Scheu von einem seltsamen Interesse, einer eigentümlichen Faszination geleitet, die doch zu dem Grauenvollen und unaussprechbar Furchtbaren hinzieht. Das sieht man schon bei den primitivsten Vorstufen der Religion, denen gegenüber Begriffe wie Dämon, Gott oder ähnliches sich noch nicht anwenden läßt. Von Anfang an läßt sich ein — in der Tat noch völlig barbarisches, wildes, zuckendes, fratzenhaftes, aber dennoch echtes Gepacktwerden vom Rausche des Übersinnlichen selber finden, noch ohne Begriffe, noch ohne Vorstellung, wild aus dem Gefühlsgrund des menschlichen Wesens hervorbrechend.

In dieser eigentümlichen numinosen Werthaftigkeit, in der Prädizierung der Dinge und Geschehnisse durch eine spezifische Gefühlskategorie liegt der Charakter dessen, was man ganz allgemein als Mythos begreift. Es ist die erste und zugleich umfassendste und universellste Unterscheidung, die der Mythos vornimmt. In allen mythischen Dingen, so verschieden sie auch von einander sein mögen, ist ein gemeinsames Moment erfaßbar: Das numinose. Die mythischen Gebilde sind nicht ursprünglich aus ihm hervorgegangen, sondern sie haben vielleicht alle eine Vorstufe, auf der sie nichts waren als bloß „natürliche" Gebilde einer primitiven Phantasie naiver Urzeit. Aber sie erhalten dann einen Einschlag und Charakter von deutlich eigener Art, durch den sie zugleich Vorhof der Religionsgeschichte werden. Im mythischen Zauber oder im Totendienste ist jenes eigentümliche Gefühlsmoment des Unheimlichen und Grausigen wirksam; Seelenvorstellungen erhalten ihren eigentümlichen mythischen Charakter erst dadurch, daß sie ein „Spuk" sind und Scheu erregen. Naturteile, wie Vulkane, Bergesgipfel, Sonne, Mond, Wolken werden mythisch lebendig, sobald auf sie die Kategorie des Numinosen angewandt wird, indem man sie selbst durch numinose Mittel, nämlich durch Magie zu beeinflussen sucht und gleichzeitig die Art ihres Wirkens für numinos, magisch hält[2]).

[1]) Vgl. Rudolf Otto: Aufsätze, Das Numinose betreffend (Mythos und Religion in Wundts Völkerpsychologie) 8. Aufl. 1922 S. 365.

Cassirer macht diesen wirklichen mythischen Grundgegensatz von numinos-Bedeutsam und Profan zur Grundlage seiner Phänomenologie des mythischen Bewußtseins. Er dringt so weiter als irgend ein Neukantianer, vor allem als es Cohen zu tun vermochte, zu einer Wesensbestimmung des Mythos vor.

Diese Phänomenologie des mythischen Bewußtseins ist aber im Grunde dem Mythos fremd geblieben. Die Fragestellung stammt nicht aus dem Mythischen selbst, sondern setzt stillschweigend voraus, daß die Begriffe und Scheidungen nachkantischer Erkenntniskritik dem Denken als ideale Zielpunkte gleichsam vorausgegeben seien. Seine Phänomenologie des Mythos ist nicht eine allgemeine Theorie des Mythos auf Grund der konkreten Wirklichkeit und Gegebenheit des Mythischen und seiner Welt als eines Sinngefüges, sondern vielmehr eine Anwendung moderner erkenntnistheoretischer Gesichtspunkte auf die Mythologie.

Cassirer entdeckt die Begriffsform des Mythischen. Er begreift den Mythos als die Ausdrucksform eines sich in dieser Form ausdrückenden Bewußtseins und versucht, vom Mythos her als dem Resultat eines Objektivierungsprozesses die Struktur des objektivierenden Bewußtseins aufzudecken. Es ist bemerkenswert, daß Cassirer auch in der Philosophie der symbolischen Formen noch den Weg zur Subjektssphäre nur vom invarianten Objekt her zu finden scheint, eine Einengung, die grade dann ihre Schwierigkeit zeigt, wenn man die Frage nach dem Verhältnis der einzelnen Bewußtseinsstrukturen zueinander stellt. Er vermeidet eine Auseinandersetzung zwischen dem mythischen und dem wissenschaftlichen Bewußtsein. Es ist das Dilemma seiner wie jeder Mythenerklärung, das in Wirklichkeit durch den Gedanken der symbolischen Form nicht überbrückt wird, entweder die mythischen Gebilde unter dem Gesichtspunkt der erfahrbaren Wirklichkeit als unwirklich zu diagnostizieren, womit man sich der psychologischen Betrachtung wird nähern müssen, oder aber sie für objektiv existierend zu erklären, was der wissenschaftlichen Erkenntnis widerspricht. Cassirer will diese Schwierigkeit überbrücken, indem er die Gegenstände des

[2]) Vgl. die ausführliche Darstellung im 18. Kap. von R. Otto: Das Heilige 15. Aufl. 1926 S. 153 ff.

Kontextes der Erfahrung und die der Mythologie durch die Synthesis zweier verschiedener Bewußtseinsstrukturen konstituiert werden läßt. Beide Bezirke werden nur in Bezug auf sich selbst, auf ihr immanentes Gesetz betrachtet. „Vom Standpunkt dieser Problemstellung kann auch die relative „Wahrheit", die dem Mythos zuzusprechen ist, nicht länger fraglich sein. . . . Auch dem Mythos gegenüber kann die Frage nach der Objektivität nur in dem Sinne gestellt werden, daß wir untersuchen, ob auch er eine ihm immanente Regel, eine ihm eigentümliche „Notwendigkeit" erkennen läßt." (Vgl. S. 85. ff.).

Die Frage nach der Wahrheit der mythischen Gebilde — von besonderer Bedeutung für das religiöse Problem, da ja erst durch die Frage nach der Wirklichkeit und „Existenz" Gottes der Tatbestand der Religion vorliegt — wird zwar durch diese Fragestellung ausgeschaltet, die den Mythos zu einer „Welt für sich" stempelt und den Wahrheitsgehalt des mythischen und des wissenschaftlichen Bewußtseins sich in ihrer Eigengesetzlichkeit erschöpfen läßt. Aber Cassirer umgeht im Grunde damit die umfassendere Frage, ob den mit mythologischen Kategorien konstituierten Gegenständen die gleiche gegenständliche Objektivität in Raum und Zeit zukommt wie den Gegenständen der Erfahrung. Diese Frage kann zwar für die Problemstellung Cassirers irrelevant bleiben, doch erkennt er die aus seiner Position folgerichtig erwachsende innere Gleichheit des mythischen und wissenschaftlichen Bewußtseins als verschiedene Haltungsformen des menschlichen Geistes zur Welt nicht an, wenn er die Objektivität des Mythos als „eine Objektivität niederer Stufe" bezeichnet. Hierin zeigt sich eine Bewertung, die die im neukantischen Sinne objektive Geltung der verschiedenen Gegenstandsbereiche einander subordiniert. „Denn ist nicht diese Regel (die immanente Regel des Mythos) dazu bestimmt, vor der eigentlichen (!), der wissenschaftlichen Wahrheit, vor dem Natur- und Gegenstandsbegriff, wie er in der reinen Erkenntnis gewonnen wird, zu verschwinden?" Die Möglichkeit einer solchen Rangordnung ist aber durch den Gedanken der symbolischen Form ausgeschlossen. Die theoretische Gleichheit von mythischer und wissenschaftlicher Gegenstandssynthesis wird durch die charakteristische neukantische Konsequenz gewahrt, daß gerade

in der Entfernung von jedem naiven Realismus die Objektivität des Mythos und der wissenschaftlichen Erkenntnis besteht und der Mythos eine eigene typische Art der Synthesis besitzt.

Cassirer deutet so den Mythos unter neukantischen Gesichtspunkten. Mythos als symbolische Form ist eine erhebliche Einschränkung für eine wirkliche Wesensbestimmung des Mythischen, die Cassirer selbst spürt, wenn er einmal die Frage stellt: ist die mythische Welt mehr als eine Welt „bloßer Vorstellungen" — ist sie wirklich? Aber er gibt darauf nur die neukantische Antwort: „auch die Welt der Erkenntnis ist ihrem Inhalt, ihrer bloßen Materie nach nicht anderes" — als eine Welt bloßer Vorstellungen.

Es lassen sich bei Cassirer folgende Stufen der Lebensform des Menschen unterscheiden:

1. Die mythische Existenzstufe,
2. die religiöse Existenzstufe,
3. die rationale Existenzstufe.

Die dritte Stufe überwindet die beiden ersten, hebt sie auf und unterwirft das Leben dem Verstande. Sie tritt bei Cassirer in der speziellen Form des Bewußtseins der exakten Wissenschaften auf und dient immer wieder als Hintergrund, von dem das primitive Denken sich abhebt. (Cassirer macht diese Trennung nicht explizit.)

In der Gliederung der drei Existenzstufen macht sich eine Bewertung geltend, die von der primitiven Komplexion über das relative Gegliedertsein des Religiösen zur höchsten Ordnung, Gegliedertheit und Gesetzmäßigkeit im Denken auf der rationellen Existenzstufe führt. Dementsprechend kann das mythische Denken noch keine Trennung von Bild und Sinn vollziehen. Im religiösen Bewußtsein schon treten Bild und Sinn im Sinnbild auseinander, während im begrifflich-theoretischen Denken als der höchsten Stufe das Bild und seine erkenntnistheoretische Funktion als Bild erkannt wird. Die beiden ersten Bewußtseinsstufen werden als vorwissenschaftliche Bezirke mit dem in ihnen wirksamen Prinzip der Gestaltung dem wissenschaftlichen Bereich mit dem ihn notwendigen Prinzip des Gesetzes gegenübergenauer: vorangestellt. Cassirer will den Mythos gemäß seiner ihm immanenten Regel und ihm eigentümlichen Notwendigkeit

zu einer in sich geschlossenen Welt, einer „Welt für sich" machen. Er erkennt aber entgegen seiner ursprünglichen Problemstellung, von dem aus der Mythos relative „Wahrheit" besitzt, eine Gleichberechtigung zwischen mythischem und wissenschaftlichem Denken nicht an. Er wertet Mythos und Religion von der Wissenschaft, d. h. von der für ihn maßgebenden Bewußtseinsstruktur aus, nach Wahrheit und Gültigkeit unter dem Gesichtspunkt der Geltung des Wissenschaftlichen gegenüber dem Vorwissenschaftlichen.

Obwohl Cassirer nun zu einer wirklichen, tiefen Wesensbestimmung des Mythischen gelangt, wird er doch einer Phänomenologie des mythischen und religiösen Bewußtseins nicht gerecht, weil die Fragestellung nicht aus der tatsächlichen Gegebenheit von Mythos und Religion stammt, sondern mit den Ergebnissen neukantischer Erkenntnistheorie argumentiert. Der Grundgedanke der Theorie der symbolischen Formen, Mythos und Religion als die v o r wissenschaftlichen Symbole sich mit den wissenschaftlichen Symbolen zur totalen Sphäre des objektiven Geistes ergänzen zu lassen, ordnet trotz der inneren Gleichheit als gegenstandskonstituierende Bewußtseinsfunktion das Vorwissenschaftliche dem Wissenschaftlichen unter. Im Grunde gibt Cassirer damit die eindeutige Antwort auf die für den mythischen und religiösen Menschen wesentliche Frage nach der Wahrheit und Wirklichkeit des im mythischen oder religiösen Akt intendierten Gegenstandes, indem er letzthin doch nur die eine Wirklichkeit, die Wirklichkeit im Kontext der Erfahrung gelten läßt. Die wissenschaftliche Erkenntnis dieser Wirklichkeit ist der Endpunkt einer — nicht psychologisch, sondern menschheitsgeschichtlich zu verstehenden — Entwickelung, die aus dem subjektivierenden Gestaltungskräften des Mythos über die Religion hinweg allmählich in der fortschreitenden wissenschaftlichen Besinnung den Begriff der Ichwelt entstehen läßt, in der das Selbst sich vom Objekt zu unterscheiden und klar abzugrenzen lernt. Mythos und Religion sind in diesem Sinne nur Entwicklungsstufen — „Objektivitäten niederer Art" — in der Entwicklung zur Reinheit der theoretischen Erkenntnis.

Eine Religionsphilosophie wie die jüdische, die von der Religion, wie sie ist, ausgeht, wird sich gegen eine solche Auf-

fassung und Eingliederung des religiösen Sachverhaltes immer abgrenzen müssen. Cassirer versucht zu zeigen, daß das religiöse Bewußtsein die mythische Konkreszenz von Ding und Bedeutung überwindet, indem es das Bild von seinem Sinn, seiner ideellen Bedeutung zu trennen versteht. Im bildhaften Symbol versucht der Mensch das Übersinnliche sinnlich, das Göttliche anthropomorph oder vielmehr theomorph einzufangen. Im Gegensatz zu dieser Auffassung ist aber die Grundlage alles religiösen Bewußtseins grade die Gewißheit, nicht in mehr oder minder adäquaten Symbolen das Göttliche zu besitzen, sondern ihm unmittelbar gegenüber zu stehen und unmittelbar von ihm berührt zu werden. Für das religiöse Bewußtsein bilden Sein und Sinn, Wirklichkeit und Bedeutung eine Einheit. Das Symbol Selbst wird nicht nur als Sinnbild gefaßt, das auf etwas Dahinterstehendes hinweist, es wird selbst als am „Heiligen", schlechthin „Andersartigen", Absoluten teilhabend prädiziert. Der Gottesgedanke wird nie zum bloßen Symbol einer Idee; der religiöse Mensch erfaßt die transzendente Realität unmittelbar im religiösen Akt. Denn „das qualitativ Entscheidende des religiösen Motivs und des Mythos, insoweit er solchen Motiven entspringt, ist nicht die denkende oder phantastische Objektivierung des religiösen Bewußtseins, sondern die Gefühlsbestimmtheit des religiösen Bewußtseins durch die erlebte Wirklichkeit des Heiligen. Das Heilige, im Vollsinn der Numinosen verstanden. In der Kraft und Tiefe, mit welcher mitten in der profanen Wirklichkeit das Überirdische, das Numinose in der Erschütterung des religiösen Bewußtseins erlebt wird, . . . ruht die Ursprünglichkeit . . . der religiösen Erfahrung"[1]). Ebenso wie der Mythos trennt auch die Religion nie die Einheit von Sinn und Wirklichkeit, — „wie sehr auch die Sphäre, in der diese Einheit erlebt wird, sich mehr und mehr über der sinnlichen Wirklichkeit zur Höhe des transzendenten Gottesbewußtseins erhebt"[2]) — weil dem Menschen im religiösen Akt eine religiöse Wirklichkeit gegenüber tritt: der transzendente Gott, das Übersinnlich-Seiende der Metaphysik (Sein = Existenz. Lotze). Erst durch die Beziehung des Menschen zu Gott durch den

[1]) A. Lewkowitz: Systematische Philosophie MGWJ 1926 S. 7 ff.
[2]) Lewkowitz a. a. O. S. 8.

Gedanken der „Existenz“ Gottes wird der Tatbestand der Religion konstituiert. Es kann darum nicht genügen, den Wirklichkeitsanspruch der Religion (und des Mythos) als subjektiv — affektive Wirklichkeitsanschauung zu charakterisieren. Man wird immer mit dem Wirklichkeitsanspruch der Religion als einem fundierenden Element der religiösen Tatsächlichkeit rechnen müssen, ohne dabei etwa die Qualitätsgrenzen zu verwischen, die diese „Wirklichkeit“ von der der wissenschaftlichen Erfahrung trennen.

Es handelt sich in der religiösen Erfahrung — um in kurzen Zügen vorgreifend Mythos gegen Religion abzugrenzen — nicht um eine magische Beherrschung der Wirklichkeit, in der der Mensch sich die Welt zu unterwerfen strebt, sondern um eine Gestaltung seines persönlichen Lebens gemäß seiner religiösen Erfahrung des Wesens und Willens Gottes. In der Religion unterwirft sich der Mensch Gott, die irdisch gebundenen immanenten Kräfte des Mythos werden transzendiert.

Eine Phänomenologie des religiösen Bewußtseins, die auch die primitiven, noch nach Ausdruck ringenden Vorformen umfassen will, wird sich nicht unter einem Gesichtspunkt leisten lassen, der die religiöse Wirklichkeit hinter d e r Wirklichkeit zurücktreten läßt, die mit den materialen Elementen der Erfahrung zusammenhängt. Aus der Religion selbst müssen die Gesichtspunkte der Darstellung genommen werden, die etwa die religiöse Erfahrung und das religiöse Erlebnis wird zu analysieren haben. Religion trägt ihre eigene innere Wahrheit und Gewißheit in sich und man muß sie in diesem Sinne als charakteristische Haltung zur Welt verstehen. Cassirer hebt mit seinem Rückgreifen auf die neukantische, erkenntnistheoretische Lösung des Wirklichkeitsproblems die Möglichkeit einer Existenz Gottes und damit den Sinn der religiösen Erfahrung auf.

G. Zum Problem „Mythos und Religion".

Eine Wesensbestimmung des Mythischen hat zur Bildung verschiedenartigster Theorien geführt, die sich ganz allgemein als negative und positive Theorien unterscheiden lassen. Die negativen Theorien bestreiten dem Mythos einen selbständigen geistigen Gehalt. Sie führen ihn auf etwas anderes zurück und heben ihn dadurch in seiner Eigenbedeutung auf. Dieses Verfahren haben die allegorische, psychologische (Wundt) und die psychoanalytische Mythendeutung eingeschlagen.

Die positiven Theorien sprechen den mythischen Schöpfungen selbständige sachliche Bedeutung zu. Dies ist auf zwei Wegen, auf metaphysischen und auf erkenntnistheoretischem Wege möglich. Schelling, der der ersten Gruppe zuzurechnen ist, sieht im Mythos den Ausdruck eines wirklichen theogonischen Prozesses, in dem sich die in Gott geeinten Prinzipien widerspruchsvoll im menschlichen Bewußtsein durchsetzen. Zur zweiten Gruppe gehört Ernst Cassirer mit seinem Versuch, die gestaltenden Prinzipien im mythischen Denken, die dem Mythos eine eigentümliche Art „Objektivität" verleihen, aufzuweisen. Paul Tillich sucht in einer Synthese den Gegensatz dieser beiden Theorien zu überwinden und bestimmt den Mythos in einer symbolisch-realistischen Theorie[1]) als das aus Elementen der Wirklichkeit aufgebaute Symbol für das im religiösen Akt gemeinte Unbedingte oder Seins-Jenseitige. Der Mythos besitzt Realität, denn er ist auf das unbedingt-Reale gerichtet. (Wahrheit der metaphysischen Theorie.) Aber er hat nicht die Realität des Abbildes; denn er lebt in Symbolen, die freilich nicht willkürlich sind, sondern je nach der Erfassung des Unbedingten einer Gesetzmäßigkeit unterworfen sind. (Wahrheit der erkenntnistheoretischen Auffassung.)

[1]) P. Tillich: Religionsphilosophie in Dessoir: Lehrbuch der Philosophie 1925.

In allen diesen Bestimmungsversuchen des Mythos ist immer in irgend einer Form ein Bezug auf religiöse Motive und Elemente gegeben, besonders etwa auf Gott und Gottesvorstellung, ohne daß sich sogleich mythische und religiöse Motive begrifflich sondern ließen. Doch wird deutlich, daß Mythenforschung und auch Wesensbetrachtung der Religion sich immer wieder vor die Frage nach dem Verhältnis von Mythos und Religion gestellt sehen.

Auch hierin lassen sich hauptsächlich zwei Auffassungen dieses Verhältnisses unterscheiden, die intellektualistische und die emotionale Deutung. Die erste neigt dazu, das Wesentliche der Religion im Mythos zu sehen. Religionsgeschichte wird als Mythengeschichte betrieben; eine Religion gilt als bekannt, wenn ihre mythologischen Wurzeln ausgegraben sind.

Die emotionale Auffassung der Religion sucht den Mythos zu entwerten, indem sie nachweist, daß es künstlerische und wissenschaftliche Elemente gibt, die mit Religion nichts zu tun haben. Sie bestimmt das Wesentliche der Religion in Kultus und Frömmigkeit.

Die Einseitigkeit beider Theorien sucht wiederum Tillichs Theorie der Korrelation zu überbrücken. Jeder religiöse Akt ist intentional auf einen religiösen Gegenstand bezogen. Religiöser Gegenstand ist das im religiösen Akt Gemeinte. Es gibt aber in diesem Verhältnis keinen Kult- und Frömmigkeitsakt, der nicht mythischen Inhalt hätte. Umgekehrt: kein Mythos ist religiös, der nicht in Kultus und Frömmigkeit lebendig ist.

Es scheinen sich auch in diesen Theorien Mythos und Religion nicht völlig begrifflich fixieren und trennen zu lassen; ja, es bleibt sogar mindestens fraglich, ob Mythos und Religion rein gedanklich wie inhaltlich wirklich jemals absolut auseinandertreten können.

In dem Bemühen, diesen Sachverhalt zu explizieren, stellen wir die Frage: wann liegt der allgemeinste Fall jenes Tatbestandes vor, den man gemeinhin Religion nennt?

Religion ist ein eigentümlicher Fall der Ich-Ist-Bestimmtheit; sie bedeutet die Relation eines Menschen zu etwas anderem, das in seiner Einzigartigkeit noch zu bestimmen ist. Diese Relation unterliegt dem Prinzip der Verständigung.

Wenn ich jemanden etwas mitteile oder etwas ausdrücken will, so kann ich es nur durch ein Symbol, vor allem durch ein Sprachsymbol tun. Ein Symbol gibt mir die Möglichkeit, etwas auszudrücken. Sein Charakter besteht erstens darin, daß es von mir als Ausdruck produziert wird, und daß es zweitens sinnlich faßbar gegeben und als solches erfahrbar ist. Es muß also ein anderer da sein, der das Symbol als etwas von mir Gemeintes, als meinen Ausdruck auffaßt und für den es gleichzeitig als dem Empfangenden und Auffassenden Eindruck ist.

Jeder produzierbare, sinnlich faßbar gegebene Gegenstand kann Symbol, Ausdruck jemandes werden. Was ich auch immer als Symbol betrachte, muß ich als Ausdruck eines anderen, mir grundsätzlichen gleichen Individuums, als von ihm gemeint denken.

Nehme ich die Natur als Ausdruck, muß ich auch hier ein Ich, ein Individuum setzen, dessen Ausdruck sie ist. In der Natur aber kann das meinende, ausdruckschaffende Individuum grundsätzlich nicht von derselben Qualität sein wie ich — denn ich kann Natur nicht produzieren, sie kann nie zu meinem Ausdruck werden. Vermöge der Einzigartigkeit der Natur kann kein meinendes Individuum, das mir grundsätzlich gleich ist, als die sie als Ausdruck gebrauchende Person gedacht werden.

Wenn ich die Natur als Ausdruck nehme, so folgt für das Individuum, dessen Ausdruck sie ist, daß es grundsätzlich nicht mit mir identisch sein kann, und wenn ich die Natur als Symbol auffasse, daß der, der die Natur zu seinem Ausdruck macht, der Schöpfer der Natur sein muß.

Natur als Symbol setzen bedeutet ein ursprüngliches Schaffen und Hervorbringen der Natur setzen. Die Natur ist von einem S c h ö p f e r geschaffen.

Überall dort, wo die Natur als Ausdruck, als Schöpfung einer grundsätzlich unbekannten „Persönlichkeit" gedeutet wird, liegt der Tatbestand der R e l i g i o n vor.

Da durch die Natur als Symbol etwas mitgeteilt und ausgedrückt werden soll, muß es notwendig auch ein auffassendes Individuum geben, das den Ausdruck als Gemeintes deutet. Überall, wo eine Verständigung zwischen zwei Menschen vor sich geht, ist es möglich, sich von der Richtigkeit der Deutung

des Ausdrucks durch Kontrolle zu überzeugen. Im Bezirk des Religiösen ist eine Kontrolle über die Richtigkeit meiner Deutung grundsätzlich ausgeschlossen, weil die ausdrückende Persönlichkeit mir grundsätzlich unbekannt sein muß. Diese Art der Deutung ohne die Möglichkeit, sich über die Richtigkeit der Deutung zu vergewissern, nennt man: Glauben.

Diese allgemeinste Form des religiösen Tatbestandes erhält in den verschiedensten Religionen ihren Ausbau und ihre spezifische Erfüllung, besonders in den monotheistischen Religionen in der Höhe des transzendenten Gottesbewußtseins, auf der subjektiven Seite etwa mit seinem Erlebniskorrelat einer numinosen Gefühlsbestimmtheit.

Die Religion wird diesen Rahmen nie überschreiten oder zerbrechen können. Sie bleibt immer das Verhältnis zu einer Überlegenheit, die persönlich oder unpersönlich, geistig oder stofflich, sittlich oder rein dynamisch gefaßt werden kann, die aber in jedem dieser Fälle schlechthin überlegen bleibt. In der Religion hat der Mensch ein Verhältnis zu etwas, das er als völlig von allem Übrigen verschieden, als „heilig" erlebt, zu einem „ganz Anderen", das ihm als jenseitig kommt.

Der Mythos nun muß ursprünglich grundsätzlich demselben Formzusammenhang unterliegen, wie die Religion. Auch in ihm setzt sich der Mensch zu einem außer ihm Stehenden in Beziehung. In Religion und Mythos handelt es sich ursprünglich um die Vergegenwärtigung eines dem Menschen begegnenden numen.

Der Unterschied von Mythos und Religion muß sich daher in ein und demselben Formzusammenhang vollziehen. Ihr Unterschied scheint evident zu werden je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man die beiden Gebilde und ihr Verhältnis zueinander betrachtet. Das Kriterium ihres Zusammenhangs und Verhältnisses wird teils immanent gesucht, teils aber auch von außen an sie herangetragen. Koigen läßt die Religion, wie sie als Gegenstand des urteilenden und denkenden Geistes erscheint, als Erzeugnis der Kultur selber erst innerhalb eines Kultursystems möglich sein. „Solange das menschliche Leben sich außerhalb der eigentlichen Kulturgestaltung abspielt, haben wir es mit einer Mythologie, aber keineswegs mit einer Religion zu tun. Bloß

Kulturvölker, d. h. nur solche menschlichen Gemeinschaften, deren Lebensbildungen von tätigen Urteilsgestaltungen beherrscht oder bewerkstelligt werden, besitzen Religion oder sind wenigstens imstande, jene zu besitzen[1])." Scholz macht die Unterscheidung zwischen ponderabler Religion, „Erscheinungen des Gottesbewußtseins von evidenter Hochwertigkeit" und „imponderabler Religion, als welche alle mythologische Religion aufzufassen ist". Beide sind „durch die Kluft eines vollen Artunterschiedes" getrennt. Keinesfalls kann sich „das ponderable Gottesbewußtsein aus einer mythologisierenden Denkart erzeugt haben[2])". Auch Hönigswald sieht ein „fundamentales Verhältnis zwischen den Begriffen des religiösen Glaubens und der Sittlichkeit überhaupt", derart, „daß die Gegenstände des religiösen Glaubens ihrem Begriff nach der sittlichen Wertbetontheit nicht entbehren können", sodaß an dieser Wertbeziehung des religiösen Moments sich der grundsätzliche Unterschied von religiöser und kosmogonischer Funktion zeigt[3]). Andere, rationalistische Differenzierungsversuche wollen Mythos und Religion als Etappen auf dem Weg zur reinen Erkenntnis erweisen.

Allen diesen Gedankengängen ist gemeinsam, daß sie das, sei es historische, sei es intellektuelle Fortschreiten vom Mythos zur Religion als einen Prozeß des Auseinandertretens von einem ungegliederten, indiffenzierten, komplexen zu einer höchstdifferenzierten, selbst-bewußten und urteilenden Bewußtseinsform sehen, daß Mythos und Religion sich charakteristisch durch eine bestimmte Schichtung und ein bestimmtes Verhältnis des jedem von ihnen eigentümlichen Wechselbezugs von Ich- und Istbestimmtheit zueinander unterscheiden.

An einer Schichtung dieser funktionellen Bestimmtheit, wie sie R. Hönigswald in der Gliederung der Funktionsschichten der „Bedeutung" unternimmt[4]), läßt sich in der Tat die Unterscheidung von Religion und Mythos durchführen.

---

[1]) D. Koigen: Der moralische Gott 1922 S. 171 ff.

[2]) H. Scholz: Religionsphilosophie 1922 S. 19 ff.

[3]) R. Hönigswald: Die Philosophie des Altertums 1924 S. 47. ff.

[4]) R. Hönigswald: Die Grundlagen der Denkpsychologie 2. Aufl. 1925 S. 261 ff.

Hönigswald unterscheidet drei aufeinander bezogene „Funktionsschichten", in und an denen die Gesetzlichkeit der „Bedeutung" auf charakteristische Weise offenbar wird. „In der ersten entfalten sich die Konsequenzen der Bedeutung nach der Seite des „Ich" als solchen hin." Alles Psychische ist vermöge des Ist-Charakters der „Bedeutung" istbezogen. Das heißt, daß etwas Dauer ist, daß weiterhin „etwas" für ein „Ich" dauert. Eine Ist-Bestimmtheit braucht nicht aus der anderen zu „folgen", sie können ganz äußerlich, rein zeitlich, nebeneinanderstehen, ohne daß die Kontinuität des Ich gefährdet ist. „Ich „habe" jetzt eine „Empfindung", gleich darauf eine andere."

In der zweiten Funktionsschicht der Bedeutung entspringt die Möglichkeit, den „Sinn", wie er sich etwa in der „Wortbedeutung" darstellt, „als erkenntnistheoretisch selbständige Potenz zu fassen", als ein Gedachtes, das als solches gegenständlich gewertet werden kann. „Es ist das, was „mir', gegenübersteht, sofern ich „es" eben „weiß". Und weil Wissen allemal selbst muß gewußt sein, so ist das, was ich weiß, allemal auch etwas, „wovon ich weiß." „In dieser zweiten Funktionsschicht differenziert sich die eigentümliche Strukturbeschaffenheit des Psychischen, das heißt eben die „Bedeutung", nach der Richtung der gegenständlichen Bestimmtheit eines Gewußten, sofern — und nur sofern es ein Gewußtes ist. Insofern aber bestimmt sich die Bedeutung als „Sinn"; insofern erst ist sie Quelle der Ausdrucksbezogenheit, ja Ausdrucksbestimmtheit, insofern offenbart sie bereits ein Verhältnis zu ihrer . . . dritten Funktionsschicht: zu dem in ihr angelegten Wahrheitsbezug des Sinns[1])."

Die dritte Funktionsschicht betrifft die Beziehung eines Gewußten, des „Sinns" auf „Wahrheit". Der Sinn steht „mir" als Gewußtes gegenüber. Daneben aber erfüllt er noch eine andere Bedingung: er muß „gelten", er muß einer Methode unterworfen werden können. Im Hinblick darauf ist er unabhängig davon, daß er mir „gegenübergetreten" war, obgleich er immer an die Bedingung dieses mir-Gegenübertretens zugleich gebunden bleibt, Die Beziehung des Gewußten, des Sinns auf die Wahrheit erscheint durch die ihm vermöge seiner Bedeutungsstruktur eigentümliche Ist-Bestimmtheit bedingt. „In dem Gedanken, daß

[1]) Hönigswald a. a. O. S. 263.

ein Sinn mir und zunächst nur mir gegenständlich gegenüber tritt, ist die Forderung eingeschlossen, daß er . . . jedem, der zu sich „ich" sagen kann, also zu „wissen" vermag, sich als gegenständlich-Bestimmtes darstelle. Jedem als „Sinn" gegenständlich werden zu können aber ist die Vorbedingung dafür, nun auch unabhängig von „jedem" zu „sein", also die Valenz der „Wahrheit" zu haben der doch einem Zusammenhang anzugehören, der die Valenz der Wahrheit besitzt bezw. beansprucht. Wäre es anders, so entbehrte „Wahrheit", der gedanklichen, der urteilsmäßigen Bestimmtheit. Und entbehrte sie dieser, so wäre ihr „Sein" . . . und damit die Wahrheit selbst schlechthin unmöglich [1])."

Mythos und Religion nun scheinen mir auch in einer solchen Bedeutungsschichtung differenzierbar zu sein. Im mythischen Erlebnis liegt ein bloßes „Haben" des im Erlebnisakt intendierten Gegenstandes vor. Der Gegenstand wird immer wieder einmaliges Erlebnis, das mythische Bewußtsein wird immer von neuem von ihm „besessen". Das mythische Erlebnis ist nicht geltungsbezogen; es erlebt, aber es fragt nicht.

Die zweite Schicht stellt sich als Mittelschicht als eine Stufe der Geltungsbezogenheit und des gegliederten Verstehens dar; die Religion (als Religion des transzendenten Gottesbewußtseins verstanden) entspricht erst der dritten Stufe: in ihr prägt sich volles Gegenstandsbewußtsein aus; sie fordert Wahrheitsentscheidung und vereinigt schöpferische Intuition mit höchster Gegliedertheit; sie besitzt die platonische Eklampsis. All dies verbindet sich in ihr mit Ordnung und Sittlichkeit; denn Religion ist wie ideelles ebenso wesentlich praktisches Verhältnis zur transzendenten Realität.

Das Mythische liegt in dem Stoßweisen und Gelegentlichen der Regung des Bewußtseins. Sodann haftet die mythische Bewertung nach dem Moment des Numinosen zunächst nur an innerweltlichen Gegenständen, Vorkommnissen oder Wesenheiten, die die Regungen des numinosen Gefühls „veranlassen" und dann zugleich dieses auf sich selbst ablenken. Hierin wurzelt Naturdienst und Vergötterung von Naturgegenständen. Das Mythische liegt weiterhin in der unbeherrschten fanatisierenden,

[1]) Hönigswald a. a. O. S. 263/64.

enthusiastischen Form, in der es zunächst das Gemüt packt und als Besessenheit vom numen, als Taumel und Raserei auftritt, ferner ganz wesentlich in den falschen Schematisierungen seiner selbst, in den Einbettungen in zwar ähnliches, innerlich ihm aber nicht Zugehöriges sowie schließlich und hauptsächlich in der noch fehlenden Rationalisierung, Versittlichung und Kultivierung [1]).

Gegen den Mythos entwickelt die Religion selbst einen Protest. Sie erfaßt das Numen nicht mehr innerweltlich, sondern in neuer Wendung als das „Unbedingte", Seinsmetaphysische; es läßt sich nicht in Raum und Zeit eingliedern. Die Religion bricht und überwindet den Mythos durch ihre Setzung der Transzendenz Gottes.

Religion und Mythos sind beide ein Fall des funktionalen Wechselbezugs von Ich≠ und Istbestimmtheit Es handelt sich in beiden, erweitert, um die Spannung zwischen Ich und Welt.

Das Transzendenzbewußtsein bricht den Mythos religiös; das Immanenzbewußtsein bricht den Mythos wissenschaftlich.

[1]) Vgl. hierzu Rudolf Otto a. a. O. S. 171 ff.

Lebenslauf.

Als Sohn des Oberkantors Josef Jospe wurde ich am 31. März 1909 in Berlin geboren. Ostern 1928 bestand ich die Reifeprüfung am humanistischen Gymnasium in Oppeln und war seitdem an der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität Breslau 2 Semester in der Rechtswissenschaftlichen und vom 3. Semester ab an der Philosophischen Fakultät immatrikuliert. Neun Semester hörte ich Vorlesungen in Philosophie (einschl. Psychologie und Pädagogik), Kunstgeschichte, Rechtswissenschaft, Geschichte und Volkswirtschaft.

Gleichzeitig war ich ordentlicher Hörer am Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminar, an der der vorliegenden, im Jahre 1931 als Preisarbeit eingereichten Arbeit der Joel-Preis zuerkannt wurde.

Allen meinen Lehrern fühle ich mich zu größtem Dank verpflichtet. Dieser gilt ganz besonders Herrn Dozenten Dr. Albert Lewkowitz, dem ich die Anregung zu vorliegender Arbeit zu danken habe sowie Herren Prof. Dr. Marck, GRR. Prof. Dr. Kühnemann, Prof. Dr. Hesse und Prof. Dr. Patzak.

Alfred Jospe.